Meine noch immer feste

Ueberzeugung

von dem vollen Ungrunde

der Kantischen Philosophie,

und

von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden

äußersten Schaden

für

Moral und Religion

gegen

zween neue Vertheidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld.

von

Benedikt Stattler,

churpfalzbajerisch = frequentirenden geistl. und Censurrath und Doktorn der Gottesgelehrtheit.

Landshut,

in der Max. Hagen'schen Buchhandlung, 1792.

Nro. 1333.

Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde ꝛc.

Imprimatur.

Sign. München im churfürstlichen Büchercensur-Kollegio den 19. Juny 1793.

Reichsfreyherr von Schneider, auf Negelsfürst Direktor.

Registr. fol. 173.

Fr. Xav. Graf, wirkl. Rath, und Sekretär.

Vorrede.

Ja: noch behaupte ich es, und bin ganz davon überzeuget, daß Kant durch seine Zauberphilosophie keinen Stein von dem Felsengebäude der ächten Logik und Metaphysik aus seiner Lage gehoben, viel weniger zermalmet habe; ja daß vielmehr eben jene seine unächte Philosophie- und Moralgrundlegung durch den Anti-Kant ganz zermalmet, und nicht nur ihres vollen Ungrundes, sondern auch ihrer äußersten Schädlichkeit, überwiesen worden. Hiezu braucht es ohne neue Wiederholung nur eine Hindeutung auf die im Anti-Kant schon vorgetragenen Beweise der alles schon allein (selbst nach dem Geständnisse des Hr. Kants) entscheidenden Hauptgegensätze seines ganzen Systemes; für deren Festigkeit selbst das bisher noch nie ernstlich gebrochene Stillschweigen der sammentlichen kantischen Philosophen laut redet. Und dieß soll im ersten Absatze dieser Schrift kurz statt einer neuen Auffoderung gelten.

Wunderlich! Der Anti = Kant, welcher seine Stimme so laut, so freymüthig, so sicher seines vollen Sieges, schon an. 1788. erhoben hat, erhält auf keinen seiner entscheidenden, von ihm wiederholter Malen vorgezeichneten Sätze eine Antwort,, eine Widerlegung, ja nur ein Zeichen einer Rücksicht! Noch mehr: kein Zeichen findt sich, daß man ihn nur weiter als über die ersten etwa 300 Seiten gelesen habe. Die immer neu auftretenden Verfechter der kantischen Lehre wiederholen meist nur die schon vom Hr. Kant vorgebrachten Gründe, ohne was zu wissen, wie stark sie im Anti = Kant schon wiederleget sind. Kaum kömmt in ihren Schriften außer einer und anderer übel gerathenen Beweisunternehmung was Neues vor, das nicht schon Kant gesagt hat. Von dieser Art ist gerad das hier im zweyten Absatze von mir abgefertigte Werkchen mit der Aufschrift: **Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes aus bloßer Vernunft. Nürnberg in der Felseckerischen Buchhandlung.** 1791. mit dem Motto: Quod mecum nescit, solus vult scire videri. Muß nicht schon diese Aufschrift überall Aergerniß verbreiten, um so mehr, als sie in deutscher Landtracht so allen Lesern sich darstellt? Diesem Herrn nun scheint sogar der Name des Anti=

Kants

Kants nicht bekannt zu seyn. Gewiß findt sich kein Zeichen in seinen, ohnehin schier durchaus (bis auf einen einzigen elenden Zusatz) altkantischen Beweisen, daß er den Anti-Kant auch nur nennen gehört habe. — — Wie kömmt das? — — Hält man etwa die Jenaer-Recension von demselben für schon sogar entscheidend, daß man ihn des Lesens nicht mehr werth hält? Aber derselbe Recensent hatte ja nur die ersten 287. Seiten davon gelesen; er klagte, daß der Anti-Kant ihn auf andere seine Werke zum Lesen derselben verwiesen hatte; er ließ sich über gar keinen entscheidenden Satz oder Beweis von allen denjenigen gegen den Anti-Kant ein, auf welche dieser selbst nach der vom Hr. Kant gutgeheißenen Auszeichnung des Hr. Schulze in seiner Vorrede alle Recensenten beschieden hatte. -- -- Will man nicht etwa durch so eine fürsätzliche Stummheit verhüten, daß man die Aufmerksamkeit der wahrheitsbegierigen Leser auf die Gründe des Anti-Kants wachsamer mache? -- -- Wenigst schreiben und klagen selbst die noch christlich gesinnten beßten Schriftsteller der Herren Protestanten noch heut zu Tage über so was. Noch im Monate September 1792 S. 586. **der neuesten Religionsbegebenheiten** (Gießen bey Krieger) ist das Gezeugniß eines berühmten lutherischen Orthodoxen zu lesen,

sen, wo er sagt: „Es gehöret zu den Aufklärer-
„künsten von allen, ihnen entgegengesetzten Grün-
„den keine Kenntniß zu nehmen, sich zu stellen,
„als ob sie nie gesagt wären, und dagegen ihr
„einmal erhobenes Geschrey täglich und unauf-
„hörlich zu wiederholen. -- -- Die Zwangskün-
„ste der Aufklärer sind bekannt genug. Ihre un-
„beschreiblich verbreitete Verbindung mit allen
„Journalen und Buchhandlungen, durch welche
„alle Vertheidigungsschriften für das evangelische
„Christenthum so unterdrückt werden, daß sie
„nicht zu bekommen sind; da im Gegentheile alles,
„was wider dasselbe streitet, von allen Orten
„ausposaunt und angepriesen wird; ihre unauf-
„hörliche Verhöhnungen und Beschimpfungen al-
„ler redlich-christlichen, und Lobpreisungen aller
„heterodoxen Lehrer, welche theils fast alle von
„der Vertheidigung der Wahrheit abschröckten,
„theils die jungen Leute reizten, auch an dem ho-
„hen Ruhme der Selbstdenker und Aufgeklärten
„Theil zu nehmen." Man lese noch weiters in
dieser Stelle, und man wird noch viel größere
Wunder der Frechheit heutiger unchristlichen Schrift-
steller allda lesen; welche (wie der braunschweigische
Journalist im April 1791. im vollen Ernste erklä-
ret) in unsern Tagen die **gesetzgebende Macht**

seyn

seyn wollen; vor deren **Ungnade** selbst die Monarchen nach dem ihnen vorgehaltenen Beyspiele Frankreichs erzittern sollen.

Doch von protestantischen Philosophen kam mir so eine Extremität des Denkens nicht unerwartet. Daß aber auch schon viele katholische Philosophen, sogar religiöse Lehrer in Klöstern, und auf katholischen Universitäten, mit so ausgezeichnetem Eifer für die so aller katholischen Denkart über Religion und Moral geradezu widersprechende kantische Philosophie sich beeifern, dieß wäre mir unbegreiflich; wenn ich nicht aus längster Erfahrung wüßte, wie selten eine feste systematische Denkart, und wie mächtig bey wie immer einer Tinktur von eitler Ruhmbegierd die ihr schmeichelnden Vorurtheile über den Verstand sind. Unbegreiflich, sage ich, wäre mir so was ohne diese Reflexion. Denn sollte denn ein katholischer Philosoph, sogar wenn er noch dazu Doktor der Theologie ist, nicht wissen, und schon dadurch gegen alles Kantische gestimmt seyn, daß solches System mehrern dogmatischen Lehren und Glaubenssätzen geradezu widerspreche? als 1) daß es außer uns eine wahre reelle Zeitfolge gebe, und daß diese körperliche Sinnenwelt wirklich im Anfange der Zeit von Gott erschaffen worden: 2) Daß wir Menschen wahrhaft

einen sterblichen Leib haben; in welchem unser Erlöser auch selbst gelebt hat: 3) daß wir wahrhafte (transcendentale) Freyheit haben, sowohl wenn wir den sinnlichen bösen Reizen folgen, als nach den Vernunftgesetzen moralisch gut handeln: 4) daß wir aus der sichtbaren Welt eine wahre so fern hinlängliche Kenntniß von der unsichtbaren Macht und Gottheit ihres Schöpfers haben; daß wir schon darum nicht zu entschuldigen sind; wenn wir Gott nicht gemäß dieser Erkenntniß zu verehren uns Mühe geben ꝛc. ꝛc. Allen diesen katholischen Dogmen widerspricht schon geradezu der erste, für evident angegebene, Hauptsatz der kantischen Aesthetik: **Die Zeit und der Raum sind nur ideale Vorstellungsformen unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens**; auf welchem kantischen Satze alle Philosophie desselben beruht, mit demselben steht, und fällt.

Wie unerwartet kam mir daher der **Versuch die harten Urtheile über die kantische Philosophie zu mildern, durch Darstellung des Grundrisses derselben mit kantischer Terminologie, ihrer Geschicht, der verfänglichen Einwürfe dagegen sammt ihren Auflösungen, und vornehmsten Lehrsätze derselben ohne Kants Schulsprache, von Joseph Weber, der Philosophie**

losophie Professoren an der Universität zu Dillingen, Wirzburg 1793. Mein kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der kantischen Philosophie, und vielleicht eine nähere Freundschaft mit einem und andern ebenfalls kantianischen katholischen Lehrer der Philosophie, scheint den Herrn Professor zu Dillingen zu diesem Versuch veranlasset zu haben. Die Milderung der kantischen Lehrsätze füllt mehr nicht als 13. Blätter von kleinster Oktavform an. Meine niedere Behandlungsart des Hr. Kants wird mit Mißfallen gerüget; wo man doch so viel noch dem Anti-Kant zugesteht, daß in demselben **manche** Bemerkungen vorkommen, die des Nachdenkens werth sind. Ey doch! -- -- Ein protestantischer Recensent nannte sie schon ehevor **auch seines** Hr. Eberhards wohl würdige Bemerkungen. Unterdessen finde ich nichts weniger in diesem Versuche, als wahre Beweise von nöthiger Milderung meiner harten Urtheile über die kantische Philosophie, wohl aber einen theuren Schwur des Hr. Professors in der **Vorrede** von seiner vollen Ueberzeugung, daß die kantische Philosophie die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität also begründe, und gegen die feindlichen Angriffe ihrer Gegner also si-

chere, wie es noch keine Philosophie vor ihr vermocht hat. So viel Verdienst scheint mir Hr. Kant sich selbst in seiner Kritik der reinen Vernunft und in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten nicht zugelegt, ja auch nie so ein Lob vermuthet zu haben, am wenigsten von einem katholischen Hr. Professor. Ich finde in sammentlichen diesen kantischen Schriften nur so viel: 1) daß Hr. Kant alle gerade Gründe von der Wahrheit des Daseyns Gottes und einer wahren Moralität für höchst unsicher zu erweisen sich alle Mühe gegeben, und nur anbey noch die Unerweislichkeit der positiven Falschheit eben derselben bekannt hat: 2) daß er statt aller Gründe solcher Wahrheiten ein (gewiß noch minder begründetes) Moralgesetz behauptet habe, dieselben zu glauben, und für wahr anzunehmen. Nun wenn ich behaupte, man möge es nicht beweisen, daß die Sternenzahl eine gleiche, noch daß sie eine ungleiche Zahl ausmache; und dann mir einer schwur; er sey überzeugt, Niemand habe die gleiche Zahl der Sterne also begründet, und gegen alle Angriffe gesicheret, wie ich; so wußte ich wahrlich nicht, wie ich so ein Lob verdienet hätte.

Wohl! Ich will aber, ohne eines Schwures vonnöthen zu haben, meine Gegenüberzeugung

dar-

darthun, von großer Pflicht dazu aufgefodert: weil ich wirklich überzeuget bin, so ein Schwur eines angesehenen katholischen Herrn akademischen Professors befördere sehr jenen großen Schaden, den die kantische Philosophie zwar überall, insonders aber auf katholischen Akademien, zu stiften aufgelegt ist; wenn sie so dreust für baare Münz, ja sogar für besser als jede bisherige christliche Philosophie, von vorzüglich angesehenen Lehrern in so einer Zeitepoche des um sich greifenden Unglaubens verkauft wird. Und dieß soll der dritte und vierte Absatz dieser Schrift leisten; wo ich zugleich über meine niedere Behandlungsart der Gelehrsamkeit des Hr. Kant im logischen und metaphysischen Fache Rechenschaft geben werde.

Jenem beliebten katholischen Schriftsteller, von dem uns Hr. Professor Weber §. 194. verspricht, daß er das Schreckenbild „die Moral ohne Gott! „mit überzeugenden Gründen verscheuchen, -- -- „und handgreiflich zeigen wird, daß die Religion „gar nichts zu befürchten habe; wenn man den „Versuch macht, das Daseyn Gottes von dem „Moralgesetze abzuleiten; wohl aber, daß sie gewinne 2c.,“ mag diese meine Vorarbeitung zu mancher Rücksicht und Vorsorge dienen, um seine Arbeit gründlich zu verrichten.

§. I.

§. I.

Nicht nur manche, des Nachdenkens werthe, Bemerkungen (wie Hr. P. Weber S. 96. sagt) sondern mehrere, die Eitelkeit der ganzen kantischen Vernunftkritik vollkommen entscheidende, Demonstrationen kommen im Anti-Kant vor.

---

§. I.

Erster im Anti-Kant demonstrirter, und gegen den Herrn Kant **entscheidender Satz.** „Wir erfahren innerst in unsern Erscheinungen „des äußern und innern Sinnes nicht nur eine „Form und Vorstellung einer Zeitfolge (wie wir „z. B. nur die Vorstellung eines Raumes in den „Vorstellungen des äußern Sinnes erfahren; oh„ne daß wir in diesen Vorstellungen selbst einen „wirklichen Raum wahrnehmen) sondern eine wirk-

„liche

„ liche Zeitfolge und Veränderung der innern Zu-
„ stände unserer Seele.“

Dieser Satz ist im Anti-Kant vollkommen demonstriret §. 141.; wo die Unmöglichkeit einer Vorstellung von Zeitfolge ohne wirkliche Zeitfolge, und die Unmöglichkeit einer Vorstellung von einer Veränderung ohne wirkliche Veränderung, welche in der Vorstellung solcher objektiven Zeitfolge selbsten vorgieng, geradezu erwiesen, und folglich die Untrüglichkeit unsers innersten Sinnes in solcher seiner Wahrnehmung erprobt wird. Eine Vorstellung eines Raumes ist möglich ohne selbst einen Raum auszumachen; aber eine Vorstellung von Zeitfolge ist nicht möglich, ohne daß die Vorstellung selbst schon eine wirkliche Zeitfolge enthalte. Wir nehmen wirklich in unsern Sinnenideen selbst keinen Raum wahr; sondern sie stellen uns nur einen Raum außer sich vor. Hergegen nehmen wir in diesen Sinnenideen selbst, so wie in unsern Gedanken, eine wahre Zeitfolge und Veränderung wahr. Und nun solches **Wahrnehmen ist unmöglich, ohne daß in solcher Wahrnehmung selbsten eine wirkliche Zeitfolge enthalten sey**; kraft welcher wir zuerst das Nichtdaseyn, und dann das Daseyn, der unter einer Zeitfolge erkannten Veränderung der Sinnenideen

wahr-

wahrnehmen. Denn sonst müßte eine einzele Wahrnehmung, und zwar zugleich, die Negation der neu entstehenden Idee, und die Idee selbst wahrnehmen; und doch wurde keine Vorstellung der Zeitfolge in ihr vorhanden seyn, sondern vielmehr eine Gleichzeitigkeit der Negation und der dieser contradictorie entsprechenden Idee. Da die Sinnenideen selbst die Wahrnehmungen von sich erst möglich machen, und folglich a priori gegen diese sich verhalten (sieh im Anti = Kant §. 138. §. 57); so bestimmen sie auch die allein mögliche Ordnung in jeder Wahrnehmung einer in sich wahrgenommenen Aenderung oder Zeitfolge in so fern, als bey einer wahrgenommenen neuen Entstehung einer Sinnenidee die Nichtexistenz zuerst, und dann hernach erst ihre Existenz kann wahrgenommen werden, **und nicht umgekehrt.** Hergegen bey jeder Verschwindung einer vorher vorhandenen Idee kann nur ihr reelles Daseyn zuerst, und dann **hernach erst** ihr Nichtdaseyn wahrgenommen werden. Wie nun die Wahrnehmung solcher Zeitfolge nicht ohne eine wirklich in ihr vorgehende wahre Zeitfolge und Abänderung existiren kann; so muß auch in ihrer ratione possibilitatis a priori, das ist, in dem Nichtdaseyn und Daseyn der als neu entstehenden Idee, eine wirkliche Zeitfolge vorbey-

gehen.

gehen. Denn sonst wäre auch die Wahrnehmung derselben (das ist, der Negation und kontradiktorischen Realität) ohne eigene Zeitfolge möglich, ohne doch eine Zeitfolge wahrzunehmen.

*) Diese Demonstration gründet sich bloß auf die innerste Erfahrung und auf das Principium des Widerspruches; welche Art der reellen und objektivgiltigen Erkenntniß Hr. Kant schlechthin selbst anerkennen muß. Uebrigens ist die Möglichkeit einer reellen Zeitfolge schon im Anti-Kant §. 24. IV., eben so wie die Möglichkeit einer Veränderung eines nämlichen Subjekts, bloß aus dem Grundsatze des Widerspruchs bestimmet.

**) Diese einzige Demonstration stoßt schon offenbar den ganzen Traum des Hr. Kant von seinen Sinnesvorstellungsformen vollends um. Sie erweist mehrere Falschheiten von Hauptsätzen seines ganzen Systemes, als 1) „daß nicht alles Mögliche auch „wirklich existire (Anti-Kant §. 202.): 2) Daß „nur die Vorstellung der Möglichkeit des Daseyns „einer Zeit, nicht aber die Vorstellung des wirklichen Daseyns der Zeit, nothwendig sey; daß verschiedene reelle Zeiten (Aenderungen, Entstehungen) „zugleich seyn können (Anti-Kant §. 139. Seite „243. N. 2. und 3.); daß der Zeitbegriff ein allgemeiner Begriff von aller möglichen Zeit (loc. cit. „n. 4.). 3) Daß alle Beweise, welche Hr. Kant „gerad auf die nämliche Art für seine Form der Zeit, „wie für die Form des Raumes führet, eben so eitel

„und

„ und nichtig für den Raum sind, wie für die Zeit.“ Nichts zu melden, daß Hr. Kant, welcher keine Kenntniß für reell gelten lassen will, wenn sie nicht auf einer Erfahrung gegründet ist, selbst weder diese seine zwo Sinnesformen, noch irgend eine aus seinen Denkformen, aus einer Erfahrung erweist. Nichts zu melden, daß er gar keinen Grund anzugeben im Stande ist, warum die Zeitform sowohl beym innern als äußern Sinne, die Raumsform aber nur bey dem äußern Sinne allein vorkömmt: item warum es eine thätige und eine bloß passive Zeitvorstellungsform, und nur eine passive Raumsform gebe? Denn die Gedanken sind thätig, die Ideen des äußern Sinnes bloß passive Erscheinungen. Der Anti-Kant erkläret dieß alles aufs leichteste.

***) Nun fodere ich den Hr. Prof. Weber, und alle Anbether der kantischen Denkart feyerlich auf, über diese „Hauptdemonstration“ (oder wenigst des Nachdenkens werthe „Bemerkung)“ wirklich nachzudenken, und dieselbe entweder zu widerlegen, ihre noch übrige Zweifelhaftigkeit zu erweisen; oder zu bekennen, daß das kantische System, als ein wahres Götzenbild, schon lang gestürzet sey. Ihr Stillschweigen nehme ich als eine sichere Bekenntniß des Letztern, und als einen Beweis der Eitelkeit jenes Lobes an, das sie so laut an die kantische Träume verschwenden. Vor allen fodere ich sie noch auf eine gleiche Demonstration zu widerlegen, welche §. 51. und §. 52. im Anti-Kant vorkömmt.

§. 2.

§. 2.

Der zweyte im Anti-Kant demonstrirte, **und** wider Hr. Kant **entscheidende Satz** ist der folgende: „Wir erfahren mit innerster Wahrneh„mung die wirkliche wahre Substantialität unsers „Ich, oder unserer Seele, als eines wirksamen „Princips unserer Gedanken, und fortdauernden „einfachen Subjekts aller Gedanken, und passiven „Ideen des äußern Sinnes.“ Die Demonstration hievon ist weitläufig, aber gewiß mit vollkommener Ueberzeugung, aus der innern Erfahrung über die wirksamen sowohl als passiven Zustände oder Erscheinungen, so in unserer Seele vorbeygehen, im Anti-Kant von §. 42. bis §. 57. zu lesen; wo alle Einwendungen eines David Humes und Hr. Kantes genau widerlegt sind. Die zween §§. 51. 52. klecken allein; insonders nachdem die Wirklichkeit einer Zeitfolge in unsern Wahrnehmungen schon erwiesen worden. Ich fodere also wiederum alle eifrige Anbether der kantischen Kritik auf, das inevidente dieser Demonstration hinwieder zu erweisen; oder!!! Und da Hr. Kant selbst eingesteht (obschon aus einem irrigen Grunde, als wäre der Satz, **ein denkendes Wesen, wie unsere Seele, sey eine einfache Substanz,**

ein synthetischer Satz) daß der Beweis dieses Satzes seine ganze Kritik über den Haufen werfe (in der zweyten Auflage der Kritik S. 409.); so haben wir nun auch in diesem zweyten bewiesenen Satze eine zweyte volle Widerlegung aller kantischen Träume. Sieh im Anti-Kant I. Bande S. 90. seq.

*) Eben dieser Erfahrungsbeweis zeigt denn noch ferner; 1) „Daß es eine zweyfache Kaussalität gebe, „nämlich eine materielle, und eine wirksame;“ deren die letztere „eine wirksame Kraft“ enthalte: 2) daß der Begriff einer „wirksamen Ursache,“ oder einer „Sub„stanz,“ von der Erfahrung abstrahirt, und objektivgiltig, oder reell wahr sey. 3) Daß folglich auch jener Grund falsch war, welcher den Hr. Kant bewoge wegen Unerweislichkeit der Realität des Begriffes einer „Kaussalität;“ insonders einer wirksamen, seine Sinnes- und Denkensformen zu erfinden (Sieh im Anti-Kant §. 1. §§. 40. 41. 53. 54. 55.).

§ 3.

Der Dritte demonstrirte, und wider Hr. Kant entscheidende Satz im Anti-Kant ist: „Die metaphysischen Begriffe sind von der Erfah„rung abstrahiret, und doch allgemeine und noth„wendige Begriffe.“ Der Beweis dieses Satzes ist der allerevidenteste im Anti-Kant, und zwar aus

dem

dem offenbaren zweyfachen Grunde; weil sie alle durch widersprechende Divisionsglieder formiret sind, und nicht zufällige Existenz ihrer Objekte, sondern nur ein gewiß mögliches Wesen bezeichnen, welches ewig, unveränderlich, und immer gleich bestimmet ist, folglich allezeit und überall das nämliche Prädikat enthält, oder ausschließt. Man sehe die oft wiederholten Beweise dieses Satzes im Anti-Kant §§. 7. 8. 24. VI. VII. X. XI. 83. 84. 100. 109. 134. ** nn. 2. und 3. §. 161. §. 165. §. 175. §§. 257. 262. 213. Auch im kleinen Werke, dessen Titel **der Anti-Kant im Kurzen**, ist das Wesen, der Ursprung, und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der metaphysischen Begriffe (Seite 12. §. 1.) so auseinander gesetzt, daß man blind, oder verblendet seyn muß, wenn man nicht überzeuget wird. Und daß auch dieser ein wider Kant entscheidender Satz ist, erhellet klar aus dem, daß Kant (laut seines Geständnisses in seiner Kritik von Seite 1. an) vorderst durch den Wahn der Unerweislichkeit dieses Satzes verleitet worden, angebohrne Vorstellungs- und Denkformen zu erdichten. Sein ewiger Grund war, daß alle Erfahrung nur was Einzeles und Zufälliges sey, und folglich von selber kein allgemeiner und nothwendiger Begriff abstrahirt werden möge, um so mehr,

 als

als nie eine vollständige Induktion durch Erfahrung möglich ist. Und nun ist doch nichts Offenbarers, als daß die metaphysischen Begriffe alle von Erfahrungen können, und auch wirklich abstrahirt werden. Nur ist falsch, daß man die zufällige Wirklichkeit oder Existenz der Erfahrungsobjekte mitabstrahire: da nur ihr in der Erfahrung wahrgenommenes Wesen, als ein gewiß mögliches Ding, in einem abstrakten Begriffe bezeichnet wird. Zudem wird ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit nichts weniger als aus der Erfahrung selbst hergeleitet; sondern nur die offenbarste Realität oder objektive Giltigkeit derselben; welche selbst Hr. Kant durch seine Subsumtion der Erfahrungserscheinungen unter dieselbe eingesteht.

*) Aus der vollkommenen Richtigkeit und Evidenz dieses Satzes „wird 1) die Möglichkeit objektiv„giltiger Vernunftschlüße schon wieder unwidersprech„lich vindiciret," auch mittelst kategorischer Form; welche der Hr. Kant durch seinen gegentheiligen Irrthum, daß kein metaphysischer Begriff allgemein objektivgiltig als Medius terminus in einem Vernunftschluße stehen möge, aufgehoben zu haben glaubte. 2) Wir werden überwiesen, „daß die Verstandes- und „Vernunfterkenntniß mit wahrer Objektivgiltigkeit sich „über die Erfahrung hinaus erstrecke: 3) daß alle „Vernunftschlüße des Anti-Kants vollkommen richtig „sind,"

„ sind, “ welche von §. 68. bis §. 78. „ für das „ wirkliche Daseyn der äußern Sinnenwelt vorkommen. „ 4) Ist die ganze Metaphysik dadurch allein wieder „ auf ihrem alten festen Fuße hergestellt, “ und diese alte Hekube bekömmt ein neues jugendliches Aussehen. Hergegen wird die kantische Kritik in ihrer unförmlichen Gestalt als ein unzeitiger Embrio abgewiesen.

§. 4.

Der vierte demonstrirte und gegen Kant **entscheidende Satz** ist. „ Es sind schlechthin keine unmittelbare allgemeine synthetische Erfahrungsurtheile möglich. “ Der Beweis hievon ist eben die im Antikant mit voller Evidenz erklärte Natur eines synthetischen Satzes; welche niemal eine **Identität**, sondern nur ein Zusammenseyn der Form des Prädikats (eine **Inhärenz**, wie Hr. Kant selbst es oft nennet) mit dem Subjekte affirmirt. Z. B. **Die Luft ist warm.** Wie nun alle Existenz oder Wirklichkeit der Gegenstände unserer Erfahrung zufällig, und keine allgemeine Erfahrungs-Induktion möglich ist; so ist auch kein dergleichen allgemeines und zugleich nothwendiges (das ist, unmittelbar kennbares) Erfahrungsurtheil möglich. Ich behaupte, dieser Beweis habe seine vollkommenste und durchaus unwidersprechliche Evidenz, und bitte, nur im Werke der Anti-Kant

im Kurzen von S. 20. an den kurzen Entwurf desselben nachzulesen. Man sehe im Anti-Kant selbsten §. 6. §. 117. §. 144. §. 147. §. 139. Item sehe man eben allda nach die Widerlegung der kantischen allgemeinen unmittelbaren Erfahrungsurtheile mittelst seiner Verstandesbegriffe von Seite 350. N. 7. an bis auf Seite 364.; item von Seite 387. §. 186. bis 207. Alles, was hier vorkömmt, ist demonstriret; und selbst wird §§. 186. 187. klar erwiesen, daß das oberste Principium aller synthetischen Urtheile, das Hr. Kant aufgestellet hat (sieh im Anti-Kant S. 383. u. 4.), nur partikuläre, nicht allgemeine synthetische Urtheile als objektivgiltig erweise. Hier fodere ich wieder laut alle Kantianer auf zu einer Widerlegung der Evidenz dieser Beweise; oder!!!!!! -- -- Denn der Hr. Kant gesteht es selbst hundertmale ein, daß dieser einmal erwiesene Satz alle seine Erfindung zernichtet.

*) Hieraus folgt klar, „daß auch die geometrischen Sätze nichts weniger als dergleichen synthetische allgemeine Erfahrungssätze seyn können;" sondern sie sind bloße analytische, aus Erfahrung abstrahirte, und nur so fern objektivgiltige Sätze, als sie durch Erfahrung dafür bewähret sind; folglich nicht mehr im Betreffe der unendlichen Theilbarkeit des reellen

len Raums oder der Materie. Diese Folge aus dem hier vorkommenden vierten Satze beweiset der Anti-Kant auch noch insonders für sich selbsten mit voller Evidenz nicht nur durch die allgemeinen §. 144. §. 207. §. 209. §§. 186. 187. gegen die synthetischen allgemeinen Sätze angebrachten Gründe, sondern noch ferners durch eigene Gründe von §. 333. an; wo die ganze „Methodenlehre“ des Hr. Kants mit allen ihren Assertionen vollständig widerlegt wird.

§. 5.

Der fünfte demonstrirte und gegen Hr. Kant **entscheidende Satz ist:** „Es giebt eine reelle, „oder objektivgiltige Kenntnißart des Verstandes „und der Vernunft; welche über alle mögliche „Erfahrung hinausgeht, oder von deren Realität man keine Erfahrung mehr haben kann.“ So eine Erkenntnißart enthalten alle analytische allgemeine und unmittelbare Verstandesurtheile, und die aus denselben geführten Vernunftschlüße; sofern nur der allgemeine Begriff des Subjektes von der Erfahrung abstrahirt wird, und eben solche allgemeine Begriffe pro medio termino communi in den Vernunftschlüßen angenommen werden. Denn es ist schon erwiesen, daß mittelst der Abstraktion nur das durch solche Apperceptionsbegriffe bezeichnete Wesen der Erfahrungsgegenstände, ohne

ihre Existenz zu affirmiren, abstrahiret werde (Antik. §. 84.); welches eben darum sicher ein innerlich mögliches Wesen an sich selbst ist, und auch wirklich existiren kann; weil es schon in dem Erfahrungsgegenstande wirklich existiret. Da nun aber solche abstrakte Begriffe noch dazu allgemein sind; wie im dritten Satze schon erwiesen ist; so gehen sie sicher über alle Erfahrung hinaus; so wie auch die aus selben geführten Vernunftschlüße. Nichts kann deutlicher der Falschheit überwiesen werden, als die drey **Postulate** des Hr. Kants **von empirischen Denken** im Anti-Kant §. 197. seqq. Die in denselben vorkommenden elenden **Paralogismen** und logisch falschen Schlüße leuchten jedem Anfänger der Logik in die Augen. Oder wie, ihr Herren Kantianer, hat jemand etwa noch Lust die Rechtfertigung des Hr. Kants darüber zu unternehmen? So lasse er sich doch hören. Eben so unwidersprechlich ist im Anti-Kant die objektive Realität der aus solchen allgemeinen Verstandesbegriffen geführten Vernunftschlüße §. 118. 214. erwiesen. Zu dem da alle partikuläre Sätze der Erfahrung synthetisch sind, und nur ein Verbindniß der Existenz des Prädikats mit der Existenz des Subjekts, aber keine **Identität**, aussagen, folglich, als Erfahrungs- oder Wahrnehmungs-

mungssätze, offenbar dem thätig erkennenden Sinnesvermögen eigen sind: so ist es evident, daß es eine wesentliche Eigenschaft des Verstandes sowohl als der Vernunft sey, nur über Wesen und Möglichkeiten analytisch zu denken, welche übersinnlich sind, und über alle Erfahrung hinausgehen. Im Gegentheile affirmiren (oder negiren) die allgemeinen nothwendigen analytischen Sätze nie eine wirkliche Existenz ihres Subjektes, sondern nur die Identität desselben mit dem Prädikate für jedem Falle der Existenz des Subjekts; und folglich eine **wirkliche Identität** der beyden auch für den Fall der Existenz; **eine bloß mögliche Identität** aber absolute denn; wenn die Möglichkeit des Subjektes erwiesen ist. Nur das unendlich vollkommene Wesen enthält analytisch schon den Grund seiner Existenz in sich.

Ferner giebt es offenbar noch eine andere Art der mittelbaren Erkenntniß von Dingen, die wir unmittelbar an sich nie erfahren können; nämlich, da wir die wirksame Ursache oder Kraft in ihrer Wirkung erkennen, und zwar ihre Existenz sowohl als ihr Wesen. Ihre Existenz erkennen wir mittelbar aus der zufälligen Existenz der von uns als wirklich existirend erfahrnen Wirkung; ihr Wesen aus dem wirklich durch eben die Erfahrung unmit-

telbar erfahrnen reellen Wesen der Wirkung. Denn, was der Hr. Kant immer nach Hr. Hume dawider vorbringt, ist es doch von mir im Anti = Kant unwidersprechlich erwiesen, daß wir durch die innerste Erfahrung unsere Gedanken und Willensakte, die Adperceptiones und Volitiones, so wie auch die Motiones voluntarias, als **Thätigkeiten** oder **thätige innere Wirkungen** unserer Seele, hergegen die äußern Sinnenideen als bloß **passive Veränderungen unsers innern Zustandes**, wahrnehmen. Denn wie konnte sonst der Hr. Kant selbst dem Denken, oder dem Verstande, **Spontaneität**, dem Sinne nur **Receptivität**, zuerkennen. Eine genaue Ueberzeugung hievon enthält der zweyte Absatz des ersten Theiles des Anti-Kants von §. 40. bis §. 87. Nun gehört jede Erkenntniß einer **Wirkung**, **Wirksamkeit**, **Passivität**, oder **Receptivität**, zu den Erkenntnissen der **Relationen**; das ist, zu solchen Erkenntnissen, durch welchen eine **Relation** wenigst zweyer verschiedener Dinge, oder eine gewiße Art des Verhältnisses derselben erkennet wird, also zwar, daß so eine Art von Erkenntnissen gar nicht möglich ist, ohne daß die zwey Termini Relationis zugleich wenigst nach einigem Verhältnisse gegen einander, oder ihre Verhältnißart selbst, erkennt wird. Alle

Ver-

Verhältnißbegriffe, welche ich in meiner Ontologie (im Anti-Kant von §. 93. bis §. 98.) anführe, sind von solcher Art. Unmöglich ist es eine **Gleichheit** oder **Ungleichheit**, eine **Realgröße**, oder **Lokalausdehnung**, eine **Zeitfolge**, eine **Mensurabilität**, ohne zween Termine oder sich zu einander verhaltende Gegenstände zu erkennen, und ohne eine gewiße Art ihres Verhältnisses im nämlichen Erkenntniß wahrzunehmen. Nun aber **die Relation der Wirkung zu ihrer wirksamen Ursache betrifft sowohl beyder ihre Existenz, als auch ihr wenigst zum Theile gleichartiges Wesen.** Hr. Kant selbst merkte diese selbst aus Erfahrung evidente Wahrheit; da er so streng bewies, daß man keine Zeitfolge der **Erscheinungen**, das ist, der Inhärenz der successiven innern Zustände **ohne eine fortdauernde Substanz**, wahrnehmen möge. Wenn es denn gewiß ist, daß wir die innerliche **Wirksamkeit** der Seele in den Gedanken und Willensakten, und hergegen die **Passivität** der bloßen Sinnenideen, das ist, ihren Ursprung von außen her erfahren; ist so eine Erfahrungswahrnehmung nicht eine **Erkenntniß** des **Verhältnisses des Daseyns sowohl als des Wesens unserer innern Erscheinungen zum Daseyn**

und

und zum **Wesen** unserer Seele als wirksamen Princip der Gedanken, und der äußern Sinnenwelt als wirksamer Ursache unserer Sinnenideen? Erkennen wir in beyden Wahrnehmungen nicht auf gleiche evidente Art das Daseyn und das Wesen (das Letztere wenigst zum Theile) von beyden Terminis Relationis? Hr. Kant behauptet zwar, daß wir in beyden Wahrnehmungen nur die Formen des Raumes unmittelbar anschauen, hergegen von dem unter diesen Formen erscheinenden Objekte, oder der Materie der Erscheinungen, gar nichts erkennen. Aber wie evident wiederum ist die Falschheit dieser bloß willkürlichen Assertion? Wie widersprechend ist schon der Satz: **Man erkenne ohne alles reelle erkannte Objekt**! Ist denn nicht der **Begriff einer Erkenntniß** selbst schon ein **Verhältnißbegriff**? Und itzt eine existirende Erkenntniß ohne was Erkanntes!!! ferner sage man mir: wenn wir gar nichts Reelles in unsern äußern Sinnenerscheinungen wahrnehmen; wie unterscheiden wir denn Schwarzes vom Weißen, Lust vom Schmerzen, Hoffnung von Furcht, Freude vom Leide? Welche Eitelkeit solcher Assertionen? Und noch mehr der so sichern Aufnahme derselben!!! Dem sey wie ihm wolle. Ganz evident ist es doch, daß wir das

Da=

Daseyn der äußern Sinnenwelt als Ursache des Daseyns der Erscheinungen der Sinne wahrnehmen. Selbst Hr. Kant getraut sich so was nicht fest zu widersprechen: ob er schon in seinen Antinomien einen Widerspruch in diesem Daseyn der Sinnenwelt erpressen will; den ich aber gewiß klar widerleget habe. Nun aber erfahren wir sogar das wirkliche Verhältniß der innern Erscheinungen als passiver Zuständen unserer Seele zu den wirklich vorhandenen äußern Dingen. Ist so was wohl möglich, ohne daß wir das Wesen der Letztern wenigst zum Theile und confuse erkennen; nämlich daß dasselbe in einer bestimmten wirksamen Kraft bestehe, in unserer Seele Erscheinungen gerad von solcher Art zu bewirken? Ich frage itzt: Ist dieß gar keine Erkenntniß vom Daseyn und vom Wesen der äußern Sinnenwelt? Hat sie kein reelles Objekt? Sind die Sätze des zweyten Absatzes des ersten Theiles nicht alle selbst auf Erfahrung gegründet, und vollkommen demonstriret? O so antwortet denn darauf, meine Herren! zeiget das Vitium dieser Demonstration! Oder höret auf mit euerm Triumphe! wenigst lasset euere Leser und Schüler von diesen vermeinten Demonstrationen des Anti-Kants auch was wissen; wie ihr ihnen die ganz unerwiesenen willkürlichen Assertionen des Hr. Kants

hundertmal und so mit entschlossenem Beyfalle, vorkäuet.

*) Hr. Kant muß also in Folge der hier vorgebrachten Beweise nach seinem gegentheiligen Grundsatze, welcher diesem fünften Satze des Anti-Kants geradezu widerspricht, nicht nur die Vernunft, sondern den sammentlichen Menschenverstand eben so dialektisch und für lautere Illusion erklären; ja selbst noch dazu den innern und äußern Sinn; als deren der erste uns nur mit einem unreellen Scheine von Substantialität der Seele und einer in selber vorgehenden Zeitfolge, der andere mit gleichem betrüglichen Scheine äußerlicher Substanzen und eines in selben vorhandenen Raumes, und einer Zeitfolge der Aenderungen eben derselben, blendet, und betrüget. Wunderlich! und es giebt doch Männer, welche, als Gelehrte von hohem Verstande, sich gros machen, daß sie solche kantische Sätze mit einem gewißen Enthusiasmus behaupten. Wahrlich so ein Ehrgeiz ist offenbar widersprechend?

**) Aus diesem und aus dem dritten obigen Satze folget klar, was im Anti-Kant schon §§. 16. 17. 20. erwiesen ist! nämlich „daß gar keine positive „Erkenntniß, und eben darum auch keine negative „(Anti-Kant §§. 12. 13.), ja selbst nicht die Er„kenntniß eines vorkommenden Widerspruches, folg„lich um so weniger die Erkenntniß einer Möglichkeit, „ohne ein ihr angemessenes Objekt möglich sey: 2) „und wenn nun zugleich die Möglichkeit des Objekts „der Kenntniß, vollkommen erwiesen ist, so müsse

„so

„ so eine Kenntniß schlechthin nur objektivgiltig an„ erkennet werden.“ Gewiß bringt der Hr. Kant gegen die an sich selbst schon offenbare Evidenz dieses Satzes in seiner ganzen Kritik „gar nichts“ vor, außer seine in den Erfahrungs-Postulaten hell hervorspuckende Paralogismen, (Sieh im Anti-Kant von §. 197. bis §. 207.), und seine bloße ganz unbewiesene diktatorische Assertion; „Der Verstand kann „von allen metaphysischen Begriffen keinen andern „Gebrauch in irgend einem Grundsatze machen, als „einen empirischen, das ist, bloß auf Erscheinungen „oder durch unmittelbare Erfahrungen, niemals aber „auf Dinge an sich selbsten, oder solcher, von wel„chen keine unmittelbare Erfahrung möglich ist.“ Man sehe diese Assertion in der Kritik des Hr. Kants (zweyt. Auflage) auf S. 238., und zeige mir (ich fodere den Witz aller Kantianer heraus) einen Beweis darüber, der mehr enthält, als eine bloße Wiederholung der Assertion des nämlichen kantischen Satzes, und dann noch die Anweisung eines bloß eben so vorgeblichen, und eben so wenig erwiesenen, Beyspieles in den Begriffen der Mathematik. Offenbar setzt Hr. Kant eben so als eine alles Beweises leere Assertion voraus, daß der Begriff a priori kein Objekt haben kann, als nur ein in der Erfahrung „wirklich Existi„rendes.“ Man sehe alles dieß auch getreu aus seiner Kritik erzählet im Anti-Kant §§. 208. 209. Eben so durch eine bloße, alles Beweises leere, Assertion legt er uns in seiner Kritik S. 132. seqq. seinen neuen Schematismus der reinen Verstandsbegriffe vor, in welchem er von S. 143. an alle „Definitionen der

„ersten

„ ersten Stammbegriffe“ sowohl, als „ der davon Abge„ leiteten,“ mit dem Anhängsel eines absoluten „ Seyns oder einer „ Existenz“ bezeichnet und verhunzet. Offenbar bleiben alle diese metaphysische Begriffe noch unbestimmt über alle übrige Widersprüche, und kompossibel mit einem jeden der zwey Glieder aller derselben. Wie können sie denn als wirklich existirend angenommen werden? Muß denn nicht alles, was als existirend erkannt wird, auch als durchaus bestimmet erkannt werden? Man sehe auch dieß alles getreu angeführet im Anti-Kant §§. 180. 181. 183. Itzt lese man aber auch, was dieser bloß diktatorischen Assertion im Anti-Kant von §. 209. bis §. 217., und von §. 181. S. 375. bis §. 188., ja wohl gar bis §. 208. entgegen gestellt wird, und ich bitte mir hinwieder in allen diesen eine mir eben so willkürlich ohne allen Beweis erlaubte Behauptung, ja nur einen nicht vollkommen erwiesenen Satz, zu erweisen. Bloß aus dem leeren Grunde eben dieser diktatorischen Assertion legt uns Hr. Kant über seine in der Kritik S. 230. aufgeworfene Frage („ ob das „ Feld der möglichen Dinge größer sey als das Feld „ der wirklichen, und ob dieses letzte wiederum größer „ sey, als das Feld der nothwendigen Dinge?)“ den neu von ihm behaupteten Satze vor, „ daß alles Mög„ liche, Wirklichexistirende, und Nothwendige, schlecht„ hin eines sey; und bloß in der vollständigen Summe „ aller wirklich und immer ohne alle wahre Zeitfolge „ zugleich existirenden Erscheinungen des äußern und „ innern Sinnes bestehe“ (Anti-Kant §. 200. bis S. 431.); folglich „ daß nichts möglich, als was

„ wirk-

„ wirklich existiret, und in allen Existirenden nichts „ zufällig, sondern alles nothwendig sey.“ Man lese im Anti-Kant dann die Widerlegung aller dieser Assertionen von §. 202. bis §. 208., und bemerke insonders jene zwey Einwürfe gegen dieselbe, nämlich daß die vorhin schon erwiesene reele Zeitfolge unserer Wahrnehmung allein schon sie alle mit voller Evidenz umstoße (§. 202. S. 314. nach der Mitte); und daß durch eine solche Assertion alle Freyheit offenbar aufhörte (§. 203.); hergegen durch diese zwey einzige reelle Erscheinungen, 1) der wahren Zeitfolge, 2) der Freyheit, wenn sie wirklich existiren, die folgenden drey Sätze vollkommen evident werden, 1) „ Nicht „ alles Mögliche existiret immer zugleich; 2) Nicht „ alles, was existiret, existirt nothwendig; 3) Es „ ist was möglich, welches noch nicht existiret.“

***) Sobald es nämlich in unserer Seele, und so auch in einfachen andern Substanzen, wahre Aenderungen ihrer innern oder äußern Zustände mit einer reellen Zeitfolge giebt; so sind diese geänderte Zustände nicht wesentliche, sondern nur respektiv zufällige Bestimmungen wenigst im Bezuge bloß auf so eine Substanz. Weder das Positive des Zustandes, noch seine Negation, ist schon kraft des Wesens derselben mit ihr wirklich verbunden; sondern die Inhärenz sowohl der Realität des Zustandes, als der Negation desselben, ist im Bezuge auf das Wesen der Substanz zufällig. Wenn weder die Realität, noch die Negation, dem Wesen so einer Substanz wirklich inhärirte, so wäre die Substanz darüber noch ganz unbestimmet, und könnte eben

darum in einem so noch unbestimmten Stande unmöglich wirklich existiren. Wurde aber deßwegen sein Wesen selbst unmöglich an sich selbsten? oder auch nur zur künftigen Existenz unfähig? Ja: unfähig die Existenz durch Wirklichmachen seiner Bestimmung, oder durch Aufhebung seiner Unbestimmtheit, sich selbst zu geben wurde selbe: aber nicht unfähig so eine Bestimmtheit durch eine äußere wirksame Kraft zu empfangen: wie selbe so eine Bestimmtheit wirklich gewiß empfängt; sobald wir durch die Erfahrung von ihrer wirklich in einer wahren Zeitfolge vorgehenden Veränderung versichert sind. Ist aber eine Substanz kraft ihres an sich selbst unveränderlichen Wesens einer Menge Veränderungen fähig, und folglich aus ihrem Wesen über keine derselben bestimmet, sondern entgegengesetzter Bestimmungen fähig; so müssen alle diese Unbestimmtheiten von einer äußern Kraft aufgehoben, und die Substanz über alle und jede bestimmet werden; wenn sie existirend werden sollte. „Eine Substanz“ also, welche bloß innerlich nach ihrem Wesen möglich ist, aber noch gar nicht existiret, „existiren machen“ (oder „Erschaffen)“ heißt nicht mehr, nicht weniger, als alle Unbestimmtheiten ihrer zufälligen Zustände ohne Ausnahme aufheben, und diese bestimmen; und dann, wenn dieses ist, existiret sie eben dadurch, daß sie vollständig bestimmet ist. Aber „der Grund ihrer Existenz“ ist nicht inner ihr. Sobald wir also eine reelle Zeitfolge in den veränderten Zuständen unserer Seelensubstanz selbst aus der innersten Wahrnehmung erwiesen haben, so sind die Sätze. „Nicht alles Mögliche existirt wirklich zugleich, und es ist was reell,

so

„ so noch nicht existiret, und unsere Verstandeserkennt„ niß von dem bloß Möglichen ist objektiv giltig und „ reell, unwidersprechlich erwiesen.“ Man sieht aber auch hieraus klar, daß mein erster Satz von der Realität einer wahren Zeitfolge in unsern Wahrnehmungen der tödtlichste Schlag auf das ganze Gedankengebäude des Hr. Kants ist. Sieh im Anti-Kant S. 298. *

****) Wenn nun aber alle äußere Substanzen, welche durch ihre wirksame Kraft die wirklichen Bestimmungen unserer schon existirenden, und also „ schon „ einst erschaffenen,“ Seele durch ihre Einwirkungen mit wirklicher Zeitfolge umändern, selbst eben so veränderlich, und über zufällige Zustände aus sich und ihrem Wesen ganz unbestimmt sind; so mußten sie auch alle zuerst durch eine sie ebenfalls erschaffende Kraft allgemein bestimmet werden. Ist dieser Grund nicht ein evidenter Beweis der Richtigkeit meiner Diskurse über „ das Daseyn einer welterschaffenden Kraft?“

*****) Und wenn diese welterschaffende Kraft auch selbst über einige ihre zufällige Zustände aus sich und ihrem Wesen noch ebenfalls unbestimmt wäre; so wäre zu ihrer sowohl als der Sinnenwelt Existenz, oder vollständigen wirklichen Bestimmung (Erschaffung), eben auch noch eine fernere höhere bestimmende oder erschaffende Kraft nöthig, und so fort ohne Ende. Und ohne daß es eine letzte schon aus sich und ihrem Wesen vollständig bestimmte erschaffende Kraft gäbe, wäre gar keine Existenz von untern wirklich existirenden Wesen möglich. Da doch wirklich unsere Seele gewiß exi-

stiret; so ist es schon evident, „daß es auch eine ober„ste erschaffende, und durch ihr eigenes Wesen un„abänderlich schon vollständigst bestimmte, und nicht „ferner bestimmbare, wirksame Kraft gebe.“ Man zeige mir, was dieser Demonstration a posteriori des wirklichen Daseyns eines selbstständigen Wesens zur vollen Evidenz abgehe. Sind aber dieß nicht mehr als bloß des Nachdenkens werthe Erinnerungen? Sind es nicht vollständige Beweise der Realität oder der objektiven Giltigkeit der regelmäßig geführten Vernunfterkenntnissen und ordentlichen Schlüße? Fodere ich nicht mit allem Rechte eine Widerlegung der Evidenz derselben, oder ein Endemachen des tollen Siegesgeschreyes für den Kantianismus, von gesetzten philosophischen Männern?

******) Wenn ich aber itzt weiter so zu räsonniren fortfahre: die oberste welterschaffende, nicht weiter bestimmbare, und durch ihr Wesen schon vollkommen und unabänderlich bestimmte Kraft ist entweder selbst schon dieß Allervollkommenste aus allen möglichen Wesen, oder es ist über dieselbe noch ein vollkommeners höchstes, und unendlich vollkommenes Wesen möglich, jenes nämlich, welches in der Stuffenleiter der stäten Verwandtschaft minder und mehr vollkommener Wesen auf der obersten Stuffe steht, und alle Vollkommenheiten, welche in einem Wesen beysammen möglich sind, in sein Wesen einschließt. Ist die selbstständige welterschaffende Kraft schon selbst dieses vollkommenste mögliche Wesen, so existiret so ein Wesen wirklich kraft der obigen Demonstration; das wir denn „Gott“

benam-

benamsen. Setzet, oder nimmt man aber an, die welterschaffende Kraft sey noch nicht das vollkommenste mögliche Wesen, sondern es sey ein anders noch vollkommeneres möglich, und das allervollkommenste aus allen Möglichen sey von jener noch unterschieden; so nimmt man klar an, in dem welterschaffenden Wesen seyn noch unvollkommene innere Bestimmungen vorhanden, das ist, wahre Mängel von noch weitern Vollkommenheiten; welche selbst kraft ihres Wesens unabänderlich in ihm vorhanden wären. Statt deren aber werden in dem als möglich angenommenen vollkommenern Wesen die jenen Mängeln entgegengesetzten Vollkommenheiten als wesentliche, eben so unabänderliche, Bestimmungen angenommen; und, da es das vollkommenste mögliche seyn soll, so ist kein Zusatz von Vollkommenheiten über dessen Vollkommenheit in wie immer einem andern Wesen mehr möglich; folglich auch kein Mangel, keine negative Widerspruchsbestimmung, mehr in selbem übrig. Es ist also vollkommen schon, und zwar nach seinem unveränderlichen Wesen durchaus positiv bestimmet. Selbes braucht also außer sich keiner, dasselbe weiters bestimmenden, wirksamen Kraft mehr, um wirklich zu existiren; und wenn eine noch eingeschränkte welterschaffende Kraft, kraft ihres Wesens schon selbstständig ist, so muß ein unendlich vollkommenes Wesen gewiß um so mehr selbstständig seyn; als der bloße Mangel offenbar nicht ein Grund von Selbstständigkeit seyn kann. Kurz. 1) „Nur die durchaus bestimmten Dinge existiren wirk„lich, und sind nicht mehr bloß möglich. 2) Nur „die noch zum Theile unbestimmten, und doch zufäl-

„lig bestimmbaren, Wesen sind bloß möglich ohne „wirkliche Existenz. 3) Ein unendlich vollkommenes „und durchaus durch Realitäten bestimmtes Wesen ist „möglich, und existiret wirklich kraft seines Wesens.“ 4) „Existiren“ ist nichts anders als wirklich durchaus bestimmet seyn, durch sein Wesen, oder durch eine äußere wirksame Kraft. 5) Eine noch nicht durchaus wirklich wie immer bestimmte Substanz durchaus bestimmen ist sie „erschaffen.“ 6) Eine schon wirklich durchaus bestimmte (existirende) Substanz anders bestimmen, als sie schon vorher bestimmt war, ist „eine „Generation neuer zufälliger Bestimmungen“ in derselben, oder „eine Umänderung“ ihrer wirklichen zufälligen Bestimmungen bewirken. Man sage mir, was in diesen Sätzen nicht wahr, nicht evident, nicht objektiv giltig sey; oder schweige von kantischen allezeit wenigst ganz unerwiesenen Träumereyen. Ich habe alle Beweise sowohl als auch die bloßen unerwiesenen Assertionen der kantischen Kritik genau widerleget, ja meist aus ihrem Dunkeln und aus dem Wirrwarr der kantischen Terminologie in ein klärers Licht hervorgezogen: und meine hellen Beweise will man ganz unbemerkt vorbeygehen, nirgend widerlegen, und doch für Kanten nur leeres Geschrey stäts fort erheben!!! Sieh itzt, werther Leser, im Anti-Kant von §. 302. bis §. 312.; wie ich eben diese Räsonnements schon dort ausgeführt habe, und sage mir, welcher Kantianer bisher sie nur berühret, will nicht sagen, widerleget habe. Sieh von §. 312., wie ich alle Einwendungen des Hr. Kants bis auf §. 320. bis zur vollen Evidenz als ganz ungegründet erwiesen habe. Sieh insonders

sonders §§. 314. 315., ob noch ein Zweifel übrig seyn kann, daß der Satz, „Gott existiret," ein analytischer Satz sey, insonders wenn kraft seines Wesens „Existiren" nicht mehr nicht weniger heißt, als „den „Grund seiner vollständigen Bestimmung in seinem „Wesen enthalten." Endlich sage man mir was in meiner Erläuterung der vom Hr. Kant aufgeworfenen Hauptfrage: „wie die Erweiterung unserer Kenntnis„sen über das, was wir aus Erfahrung wissen, ge„schehe," von §. 320. bis §. 333. nach den bisherigen von mir hier aufgestellten fünf Hauptsätzen nicht vollkommen demonstriret sey?

*******) Eben so demonstrativ ist alles, was ich gegen „die Methodenlehre" des Hr. Kants, und gegen alle seine Sätze „von dem Unterschiede der mathe„matischen und philosophischen Denkart" von §. 334. bis §. 357. vorgebracht. Demonstrativ ist alles, was ich über den richtigen Gebrauche, Ausdehnung, und Giltigkeit „des Satzes vom hinreichenden Grunde" gleich anfangs §. 12. seqq., und öfters anderswo vorgebracht habe. Keine Sylbe von meiner Logik (§. 104. seqq.), und Ontologie (§. 87.), ist durch die Kritik des Hr. Kants, oder durch irgend eines andern Kantianers Schriften, bisher entkräftet. Das Wesen einer „Gewißheit" und einer „Evidenz" ist von mir in meiner Logik sammt allen Regeln einer „De„monstration" viel richtiger und ohne dergleichen bloß willkürliche und diktatorische Assertionen erkläret worden, als vom Hr. Kant geschehen (Anti-Kant §. 122. bis §. 125. und von §. 351. bis §. 355. Und

nun all dieses verdient bey Hr. Prof. Weber mehr nicht, als für „Bemerkungen angesehen zu werden, die des „Nachdenkens werth sind;“ da man anderer Seits die bloß unerwiesenen, aus keiner Erfahrung erweislichen, und folglich nach dem Hr. Kants eigenem Grundsatze bloß dialektischen Assertionen desselben, mit so lautem Siegsgeschreye erhebet, und seine eingebildete Erfindung mit den Erfindungen eines „Neutons“ vergleichet. O welch eine Eitelkeit betäubt heut zu Tage die neu philosophische Welt zur nämlichen Zeit; da man allen gesunden Verstand mit Füßen tritt.

§. II.

Abweisung der in Nürnberg im Jahre 1791. gedruckten Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes aus bloßer Vernunft.

§. 6.

Wem, der noch eine gesunde Vernunft hat, muß so eine Innschrift eines in deutscher Landessprache geschriebenen, folglich allen Menschengattungen lesbaren Werkes, nicht schon äußerst auffallen? Wenn wir schlechthin keinen Beweis vom Daseyn Gottes aus der **Vernunft** haben mögen, und dieser

ser Satz, **es existiret ein Gott**, selbst nach kantischen Grundsätzen eben so wenig ein **Verstandesurtheil** seyn kann; noch minder aber Gott (nach dem Verfasser dieser Abhandlung S. 30. 2c.) als Gegenstand in einer **Wahrnehmung** sinnlich angeschaut werden kann; so fragt sich ja offenbar: Wie erkennen wir denn das Daseyn Gottes? Da wir ja kein anderes **Erkenntnißvermögen** haben, als die Sinne, den Verstand, und die Vernunft? Es folgt klar, daß der fromme Glauben vom Daseyn Gottes, den uns die Kantianer allein überlassen, ein bloßer **Akt des Willens** ist. Und was treibt denn den boshaften Menschen zu diesem willkürlichen Glauben an? Den Willen bewegt nur die praktische Kenntniß des Guten. Nun erkennt der böse Mensch weder, daß es itzt gut für ihn, wenn er an einen Gott glaubte; noch daß es itzt gut für ihn, wenn er die Tugend liebte: weil die Tugend nach aller Erfahrung hier meist unglückselig machet. Ja, wenn er der kantischen Kritik beystimmt; so sind ihm alle gepriesene Moralgesetze selbst offenbare dialektische Vernunftsideen, welche die Erfahrung gegen sich haben. Er wird eben so leicht läugnen, daß die sogenannte Tugend uns der Glückseligkeit würdig, als daß sie uns derselben habhaft mache. Denn wo die Freyheit noch ein

Problem ist, da ist auch alles Moralgesetz und Moralität selbst noch ein Problem. Ein feuerfester Kantianer hat denn weder Beweggründe moralisch gut zu leben, und noch weniger zu glauben, es existire ein Gott. Man antworte mir denn einmal hierauf; wenn die kantische Beweise von Gott, von einem künftigen Leben, von Religion, die allein wahren, und die allerbeßten sind. Und dieß soll für itzt auf diese Assertion genug seyn. Wir kommen an seinem Orte schon insonders davon zu reden.

§. 7.

Der Verfasser dieses Werkes verwahret sich auf S. 20. dadurch, daß er nur läugne, **ein evidenter Beweis, das ist, ein solcher sey unmöglich vom Daseyn Gottes, der mit geometrischen Beweisen eine analogische Gewißheit habe, und von keinem, der ihn versteht, bestritten werden kann.** Ich hätte gewunschen, daß dieser Herr, oder welch immer anderer Kantianer, uns eine deutliche Definition von **Evidenz** und von **Gewißheit**, oder bestimmte Regeln und Merkmale von einer **Demonstration**, gegeben hätten. Allein dieß lassen diese Herren wohl bleiben. Ich aber habe es ihnen an mehr

Orten

Orten bis zur Evidenz erwiesen, daß die von ihnen stäts bloß als Beyspiele angegebenen geometrischen Beweise schlechthin nicht als objektivgiltig mögen erwiesen werden. Zu dem frage ich, ob denn die wenigst moralisch gewißen Beweise vom Daseyn Gottes nur in Erfahrungswahrnehmungen bestehen können? Und ob sie nicht wenigst aus **der allgemeinen gesunden Vernunft** hergeleitet werden müssen? Und wenn dem also ist; warum setzt der Hr. Verfasser den Titel eines deutsch geschriebenen Werkes zum größten Aergernisse alles nicht so hoh gestudirten Publikums so allgemein: **Ueber die Unmöglichkeit eines** (das ist, alles) **Beweises vom Daseyn Gottes aus der Vernunft.**

§. 8.

Der Verfasser beweist dann S. 35., **daß Raum und Zeit bloß was Subjektives** (eine Form unsers Erkenntnißvermögens) **nicht den äußern Gegenständen schon inhärirende Eigenschaften sind,** gerad eben so, wie Hr. Kant, ohne nur mit einem Worte zu melden, was vom Anti-Kant so demonstrativ (besonders **im Kurzen** gegen den Hr. Schulz) dawider vorgebracht worden. Und auf so einem ersten unvernünftigen-

Grund-

Grundsatze und dessen Folgen ruht der ganze Beweis von der Unmöglichkeit das Daseyn Gottes aus der Vernunft zu beweisen. Er nimmt keck an, wie Hr. Kant, das Außer = und Nebeneinanderseyn werde erst durch die Vorstellung des Raumes möglich. Unvergleichlich! -- -- Also ist es nicht einmal möglich, daß die Gegenstände außer uns und nebeneinander daseyn? Heißt dieß nicht eben so viel als: Sie sind nicht außer uns und nebeneinander da; sondern entweder nur in unsern Vorstellungen, oder sammt und sämmtlich mit sich untereinander und mit unsern Vorstellungen kompenetrirt; und anders dazuseyn ist es für sie keine Möglichkeit? Er sagt S. 36.: „Außer einander = und nebeneinander daseyn heißt „nichts anders, als an verschiedenen Orten des „Raums seyn. Wie kann ich aber verschiedene „Orte des Raumes wahrnehmen, wenn nicht der „Raum schon da ist.“ Fürtrefflich raisonniret!! Ich glaubte aber, man sollte zuvor erweisen, daß der Raum nicht schon selbst außer uns und unsern Vorstellungen da sey, als eine nothwendige Form des Existirens der äußern Dinge oder Gegenstände selbsten; oder meinetwegen unterdessen auch als ein von ihnen verschiedenes Ding, in dessen Orte die

aus-

auseinander und nebeneinander existirenden Dinge wirklich versetzet sind. Sie würdigen sich gar nicht die Meinung eines Neutons zu widerlegen, welcher Gott selbst daraus machte. Aber ich frage noch weiter: Wenn die subjektive Form des Raums es erst möglich machet, daß die äußern Gegenstände unserm Erkenntnißvermögen vorgestellt werden mögen; machet diese Form selbst auch schon, daß ein jeder Gegenstand im Bezuge auf den andern Gegenstand gerad in diesem Orte, z. B. rechts oder links, oben oder unter selbem, daß alle zusamm in einem Dreyecke, oder in einem Zirkel, nebeneinander vorgestellt werden? Kurz: **Was bewirket denn die Lage und die Form der Lage aller in einem Raume außer und nebeneinander vorgestellten äußern Dinge?** Was bewirket, daß sie in ihrer **Bewegung** auf- oder abwärts, geschwind oder langsam, fortgehen? Thut dieses alles schon die innere Form des Raums und der Zeit; oder bewirken dieß alles die äußern Dinge selbst in der Form des Erkenntnißvermögens? Wollen die Herren das Erste behaupten, (wirklich behauptet der Verfasser eben dieß auf S. 37. ganz ohne Bedenken); so ist diese Behauptung eben so willkürlich, wie jene von der subjektiven Form des Raums und der Zeit überhaupt; und sie erdichten

uns

uns ein menschliches Erkenntniß- und Wahrnehmungsvermögen, das über alle Harlekine toll aussieht. Giltet aber das Zweyte: so möchte ich einen nur wahrscheinlichen Grund sehen, warum die äußern Gegenstände nicht auch selbst die Vorstellung des Raumes und der Zeit bewirken können; da sie die Vorstellungen ihrer Lage, Orte, und Folge, im Raume und Zeit bewirken? Wenn sie denn in einer nämlichen Lage, in nämlichen Ortesverhältnissen, und Zeitfolgen oder Ordnungen außer uns sind (denn wie können sie sonst davon angemessene gleiche Vorstellungen bestimmen)? Machen sie nicht nothwendig unter sich einen Raum und eine Zeitfolge aus; wenn auch außer denselben kein anderer Raum, noch Zeit, noch unser Erkenntnißvermögen existirte? Noch ist auch kein Wort geantwortet worden, auf meine Beweise im Anti-Kant (sowohl im Großem §. 24., als im **Kurzen** von S. 1. bis S. 12.) von der absoluten Nothwendigkeit, daß untereinander numerisch unterschiedene Substanzen einen Raum im gleichzeitigen Daseyn, und numerisch unterschiedene Accidenzen der nämlichen Substanz eine Zeitfolge im Inhäriren ihres Subjektes, ohne all andere Raum- und Zeitform ausmachen müssen.

*) Al-

*) Alles dieß können die Herren Kantianer verdäuen, ohne eine Auflösung und zulängliche Antwort darauf zu geben. Sie können fassen, daß alle Widersprüche von Kenntnissen und Unwissenheiten, von Liebe und Hasse, von Lust und Unlust, von Wollen und Nichtwollen, ohne alle wirkliche Zeitfolge vollkommen zugleich, und doch noch ohne sogar einen Raum, als thätige innere sich einander widersprechende Zustände der Seele stäts wirklich beysammen sind. Und doch ist die ganze kantische „Aesthetik für sie demonstrirt!!! Demonstriret soll es also seyn, daß es wirklich weder wahren Raum, noch Zeit gebe; wenn schon unsere innerste Sinneswahrnehmung und aller gesunde Menschenverstand laut und allgemein widerspricht!!! Demonstrirt muß es also auch seyn, daß „entweder“ gar nichts außer uns existiret, „oder“ daß die außer uns existirenden Substanzen nicht numerisch von einander unterschieden sind (denn sonst müßten sie schon einen reelen Raum auch außer uns ausmachen), „oder“ daß widersprechende Substanzen (d. i. numerisch unterschiedene) kompenetrirt seyn können. „Das „Letzte“ ist offenbar unmöglich; „das Zweyte“ ist der leibliche Spinosismus. Wenn „das Erste“ aber gewiß nach dem eigenen Geständnisse der Kantianer wenigst nicht demonstriret ist; wie können sie denn ohne offenbaren Widerspruch behaupten, ihre Sätze von den Formen des Raums und der Zeit, kurz, die ganze Aesthetik des Hr. Kants sey demonstriret? Darf ich nicht mit weit größerm Rechte aus dem einzigen Beweise, den ich von der Wirklichkeit der Zeit und des Raumes aus der Wirklichkeit des Daseyns numerisch unter-

unterschiedener Substanzen, und selbst aus der innersten Wahrnehmung einer wahren Zeitfolge in unsern innern thätigen Zuständen der Seele gegeben habe, eine Evidenz von der Falschheit des ganzen kantischen Gedankensystemes behaupten? Und nun ist doch dieß schon die Hauptfestung des Hr. Kants; derer Unüberwindlichkeit allein er schlechthin zu behaupten sich getrauete. Alles Uebrige giebt er nur für problematisch an.

**) Noch eines. Wenn keine reelle Zeitfolge existiret, so ist alles wirklich, was möglich, und alles ist nothwendig und unabänderlich, was wirklich ist. So schließt Hr. Kant selbst, und muß jeder schließen, wer schließen kann. Ist nun auch dieses alles demonstriret; so ist ja evidentissime demonstriret, daß es „keine Freyheit gebe;“ daß es „keine Moralgesetze, ja nicht einmal Naturgesetze gebe“ (denn diese bestimmen nur successive Naturveränderungen). Folglich giebt es „keine Tugend, noch Würde eines Tugendhaften zum Lohne der Seligkeit.“ Und wie soll denn aus diesen Gründen „ein fester Glauben „vom Daseyn eines Gottes als Belohners der Tugend“ noch mit Nachdrucke den bösen Menschen geprediget werden? O Eitelkeit der Menschen!!!!!

***) Die Kantianer glauben alle viel zum Guten ihrer innern subjektiven Formen des Erkenntnißvermögens aus dem Beyspiele beweisen zu können; daß die Erfahrung selbst lehre, daß wir nach der jedesmaligen Anlage, dem Baue, und der Einrichtung sinnlicher

Werk-

Werkzeuge auch die Eindrücke der Gegenstände auf uns verschieden empfinden. Z. B. „Dem Menschen tönet „die Musik angenehm, dem Hunde widrig; dem Gelb„süchtigen kommen alle Gegenstände anders gefärbet „vor, als dem gesunden Auge ꝛc.“ (Sieh den Verfasser unsers vorhabenden Werkes auf S. 34). Allein welch elende Vergleichung „der Kompositions„form zusammgesetzter körperlicher Sinnenwerkzeuge“ in Bestimmung des Empfangs fremder auch schon körperlicher Eindrücke mit so einer unserer einfachsten Seelensubstanz angedichteten, lügen- oder wenigst träumevoller, Erkenntnißform! Die Eigenschaft der Sinnenwerkzeuge ist die ordentlich empfangenen zusammgesetzten, und nach Ort und Zeit bestimmten Eindrücke mittelst der Lages-Ordnung aller ihrer Theile eben so geordnet bis zur Seele selbst fortzupflanzen. Ist die Kompositionsform derselben Werkzeuge verdorben; so können sie unmöglich diese Eindrücke in gehöriger Ordnung bis zur Seele bringen. Doch so eine Form ist nur zusammgesetzten Dingen eigen und in diesen allein möglich; aber sie ist zugleich veränderlich, und nicht nothwendig. Itzt erdichten die Kantianer in der einfachsten Seelensubstanz eine doppelte ihr wesentliche Form sich alle Dinge außer sich mit falschen Zuständen vorzustellen. Herrlich!! Denn gewiß; diese Formen einer einfachen Substanz haben die schönste Analogie mit jener Kompositionsform der Körper.

§. 9.

Ich gehe den ersten Beweis des Verfassers **von der Unmöglichkeit das Daseyn Gottes aus (eigentlich) angebohrnen Begriffen zu erweisen** (von S. 22. bis S. 30.) ganz vorbey; da ohnehin so was heut zu Tage nicht leicht von Jemanden behauptet wird. Nur bemerke ich, daß er auf S. 27. und S. 28. in jeder Vorstellung folgende Stücke zu unterscheiden erinneret, nämlich das **Subjekt**, das sich vorstellet (er sollte bey den passiven Erscheinungen sagen: dem sich was vorstellet); das **Vorstellen** selbst als eine Handlung, die entsteht, und vergeht (passive Vorstellungen, so nur Eindrücke von äußern Dingen sind, sind keine Handlung, sondern nur **Reception** des Subjekts); „Das was vorgestellt wird, oder „den **Stoff der Vorstellung**, und endlich „dasjenige außer mir, worauf ich meine Vorstel„lung durch Anschauen beziehe; welches, wenn es „der Grund dieser Vorstellung an sich unabhän„gig von meiner Vorstellung ist, **ein wirkli„ches Ding an sich**, und denn erst ein wahrer „**Gegenstand der Vorstellung** ist.“ Er schließt dann: „**Es sind also der Stoff einer „Vorstellung, und der Gegenstand der**-

selben

„ **selben wesentlich verschiedene Dinge.**“ Welche neue überflüßige Terminologie! Wir Uebrige alle nennen sowohl den Stoff der Vorstellungen als die wirklichen äußern Dinge, welche die Vorstellung durch ihre Eindrücke existiren machen, **Objekte der Vorstellungen.** Nur daß wir jenen Stoff der thätigen abstrakten Vorstellungen, welche keine Existenz ihres Stoffes, sondern nur sein Wesen vorstellen, **ein mögliches Objekt** bisher nannten; und nur den als wirklich existirend vorgestellten Stoff der passiven Ideen der Sinne **ein wirklich existirendes Objekt**, oder **Gegenstand.** Itzt wollen aber unsere weisen Gegner, **Objekt** sey nur eine wirkliche Ursache der Vorstellungen, folglich nur ein wirklich existirendes Ding. Sehr entscheidend! aber bloß willkürlich und wider die gesunde Vernunft gesagt. Denn eine Vorstellung ohne was Vorgestelltes, als **relative Begriffe**, ist widersprechend. Nun aber schließt der tiefsinnige Verfasser sehr spitzfindig: „ **Es sind also der Stoff einer Vorstellung,**
„ **und der Gegenstand derselben wesentlich**
„ **unterschiedene Dinge.**“ -- -- Antwort: obschon der Verfasser diesen Schluß für gewiß ansieht, so halt ich doch den gegenseitigen Satz nämlich, **immer ist der Stoff und der Gegen-**

stand der Vorstellungen wesentlich ein Ding; es mögen nur mögliche oder wirkliche Dinge vorgestellt werden, für sicher und gewiß. Ich frage nur: Ist denn nicht auch der Stoff einer Vorstellung von der Vorstellung eben desselben Stoffes immer wesentlich verschieden? Der Stoff eines **Begriffes**, welcher durch abstrakte allgemeine Merkmale bestimmt ist (Sieh des Verfassers Abhandlung S. 27.), ist er etwa seinem Wesen nach **unverschieden** von seiner Vorstellung oder vom Begriffe? Wenn dem also wäre, so wären unsere sinnliche Vorstellungen, sowohl als abstrakte Begriffe, gerade alles das, was sie vorstellen. Wenn ich mir also ein nach den Regeln der Baukunst wohl geordnetes Haus als möglich vorstelle; so ist meine Vorstellung selbst das noch bloß mögliche Haus. Wenn ich ein wirklich existirendes Haus sinnlich anschaue, wird etwa diese anschauende Vorstellung neben dem äußern Gegenstande, als dem Grunde ihrer Existenz, auch noch einen andern Stoff haben? Oder hat sie gar keinen **Stoff**, sondern nur einen **Gegenstand**? Stellt sie also nichts vor? Gleichwie denn die Vorstellung eines wirklichen Gegenstandes von diesem ihrem Gegenstande wesentlich unterschieden ist; also folget offenbar, daß auch die Vorstellung eines bloß

möglichen Stoffes von diesem ihrem Stoffe selbsten, das ist, von dem noch bloß möglichen Hause, sehr verschieden sey. Itzt höre man ein auf diesem Sophisme fest ruhendes Raisonnement des Verfassers.

„ Wenn ich nun von Gott eine Erkenntniß „ durch einen **angebohrnen** Begriff haben sollte" (so fährt er S. 28. fort; wo das Wort **angebohrner** unbedeutend ist; weil das Raisonnement eben mit gleichem Grunde vom abstrakten Begriffe gilttet), „ so erkenne ich Gott entweder nur als **Stoff** „ meiner Vorstellung, oder auch zugleich als **Ge**„ **genstand**. Im ersten Falle wäre Gott von mei„ ner Vorstellung gar nicht unterschieden" (also der Stoff der Vorstellung und die Vorstellung selbst ist nach dem Verfasser stäts eins und ganz unverschieden) „ also ein bloßes Gedankending, „ nicht Gott selbst, nicht Etwas, das an sich wirk„ lich existirte. Ich habe also auch von ihm als „ wirklichem Dinge keine Kenntniß, sondern nur „ eine Erkenntniß von meiner Vorstellung." Lasset uns itzt dieses erste Glied des zweyhörnigen Dilemme wohl betrachten. **Im ersten Falle**, heißt es, **habe ich von Gott als wirklichem Dinge keine Erkenntniß, sondern nur eine Erkenntniß von meiner Vorstellung.** Was

will dieß sagen? Etwa was anders, als: Ich habe nur eine Erkenntniß von dem, was meine Vorstellung (mein Begriff) vorstellet? Folgt denn aber dann daraus, daß das Vorgestellte (der Stoff der Vorstellung) und die Vorstellung eines ist? Freylich ist die reflexe Kenntniß des Begriffs Gottes nur eine Erkenntniß dessen, was der Begriff an sich ist, oder, was er vorstellet. Die Vorstellung, oder der Begriff, selbst aber stellet ja geragezu nicht sich selbsten, nicht wieder eine Vorstellung, sondern ganz was anders, nicht ein bloßes Nicht, sondern eine wenigst mögliche Sache, ein innerlich mögliches Wesen, als eine positiv denkbare Sache vor; welche selbst keine Vorstellung, kein Begriff, mehr ist, sondern ein vorgestelltes Ding. Der Verfasser heißt es ein bloßes Gedankending. Ist also der Gedanke, das sogenannte Gedankending, und der Stoff des Gedankens, oder das, was er vorstellt und denket, eines? Sind also unsere Vorstellungen und Gedanken die Möglichkeiten der Dinge? Und nun wenn das Mögliche außer uns zu existren anfängt, so werden wohl unsere Gedanken außer uns hinaus spazieren? Oder: wird das mögliche Wesen ein bloßes Gedankending, eine Vorstellung bleiben, und nur dessen Existenz außer uns anfangen?

Welche

Welche Hircocervi! -- -- Nach der Meinung dieser Herren, wenn ich den Begriff in mir erwecke von einem unendlich vollkommenen Wesen, oder eine Vorstellung, dessen Stoff ein unendlich vollkommenes Wesen ist, habe ich nur eine Kenntniß von diesem meinem Begriffe, oder von so einer Vorstellung!! — Ist dieß wahr? Widerspricht nicht die innerste Erfahrung, daß der Begriff und die Vorstellung unmittelbar nichts weniger als eine Erkenntniß ihrer selbsten, sondern ganz eines von ihnen verschiedenen Dinges sind? Und daß nur der reflexe Blick der Seele, den sie auf den gefaßten Begriff oder Vorstellung wirft, diesen erst für ein Gedankending erkennet, und (selbst nach der Aussage des Verfassers) den Begriff von seinem Stoffe, oder von dem, was er vorstellet, unterscheidet? Und doch soll so ein Begriff oder Vorstellung nur eine Erkenntniß seiner selbsten, nicht eines von ihm verschiedenen Stoffes seyn? Welche Sophisterey?

Itzt hören wir das gehörnete Sophisme des Verfassers weiter. Er fährt also fort (S. 28.). „Sollte ich im letzten Falle durch einen Begriff „zugleich ein Erkenntniß des Gegenstandes Gott „haben, oder ihn als Gegenstand erkennen; so „hätte diesen Gegenstand entweder meine Vorstel-

„ lung **hervorgebracht**, oder er käme durch eine
„ andere Vermittlung zu meiner Vorstellung hin-
„ zu. **Im letzten Falle** wurde ich zwar Gott
„ erkennen, aber nicht mehr aus dem Begriffe,
„ sondern aus jener andern Vermittlung. **Im**
„ **ersten Falle** wurde meine Vorstellung entweder
„ Gott selbst seyn, oder sie wurde Gott seinem
„ Objekte nach hervorbringen, welches sich beydes
„ widerspricht. Es ist also unmöglich, daß uns
„ ein Erkenntniß vom Daseyn Gottes durch eine
„ Vorstellung oder einen Begriff angebohren sey." --

Kann was Dummeres gedacht werden, als so ein Raisonniren? Und doch ist dieses Dilemme die einzige eigene Geburt des Verfassers in dieser ganzen Abhandlung. Alles Uebrige ist rein und redlich vom Hr. Kant abgeschrieben, ohne einigen erheblichen Zusatz, ohne eine auch nur unternommene Antwort oder Auflösung meiner Widerlegungen der kantischen Beweise.

§. 10.

Nun so wollen wir halt dem Verfasser itzt klar zeigen, wie sophistisch er denkt; und wie es hergehe, wenn wir aus dem Begriffe des möglichen göttlichen Wesens, als seines vorgestellten, aber vom Begriffe auch wesentlich verschiedenen Stof-

ses, dessen wirkliche Existenz erkennen. Ich sage zuerst: **Ein unendlich vollkommenes Wesen** (oder ein **durchaus** nach allen möglichen Widersprüchen unabänderlich durch Realitäten bestimmtes, nie durch eine Negation eingeschränktes Wesen) **ist möglich.** Der **Begriff**, **welcher das Subjekt in diesem Satze ausmacht**, hat für seinen **vorgestellten Stoffe** gewiß nicht sich selbsten, sondern ganz was von ihm Verschiedenes. Er selbst ist zwar **ein Gedankending**, eine **Vorstellung** seines **Stoffes**; aber **der Stoff** desselben ist gewiß nichts weniger als so was. Itzt wirft aber meine Seele einen reflexen Blick auf diesen **Begriff**, und durchschauet die von ihm zusammgefaßten Merkmale seines **vorgestellten Stoffes**; vergleicht sie miteinander, und bemerkt, daß der ganze von ihm **vorgestellte Stoff** lauter Realitäten ohne Negation enthält, das ist, sie sieht durch so reflexe Adperceptionen, daß **der Stoff des Begriffes** schlechthin alle Kontradiktion als Prädikat von sich ausschließe. Und nun folgt das Urtheil: **Ein unendlich vollkommenes Wesen**, als der objektive Stoff dieses Begriffes, **ist möglich.** Mittelst einer fernern neuen reflexen Untersuchung dieses Urtheiles, als wieder eines lautern **Gedankendinges**, bemerket unser

Geist ganz wohl, daß dieses analytische Verstandes-urtheil nichts als eine **Vorstellung des Wesens Gottes und der Möglichkeit desselben, als seines Stoffes sey; nicht aber das Wesen, oder die Möglichkeit Gottes selbst.** Wir sind aber deswegen doch überzeugt, daß der Stoff des Subjekts dieses Urtheiles auch im Falle, da wir ihn uns gar nicht vorstellten, noch an dessen Möglichkeit dächten, doch **an sich möglich** sey. Und dann fahren wir weiter fort, und urtheilen ferner ganz analytisch also: **Das an sich mögliche unendlich vollkommene Wesen enthält schon den vollständigen Grund, oder die objektive Denkbarkeit, seiner Existenz, als ein ihm wesentliches Merkmal.** Dieß Urtheil ist wieder an sich selbst ein bloßes Gedankending. Aber **sein Stoff** auf Seite des Subjektes ist von ihm ganz verschieden und kein Gedankending mehr, sondern ein schon seiner Möglichkeit nach von uns durch das erste Urtheil erkanntes unendlich vollkommenes Wesen. Denn wir affirmiren ja offenbar das Prädikat beyder dieser Urtheile nicht von dem Begriffe des Subjektes, sondern nur von dessen Stoffe. Wir erkennen nun durch dieses zweyte Urtheil (das eine neue Erkenntniß ist) nicht das erste Urtheil, noch dieses

zweyte

zweyte Urtheil selbsten; sondern von dem schon zuerst als möglich erkannten objektiven unendlichen Wesen als auch des zweyten Stoffe erkennen wir, daß **dessen mögliches objektive Wesen** schon den vollen Grund und die Denkbarkeit seiner Existenz in sich auch **objektiv** enthalte; das ist, wie nicht ganz **subjektiv von uns denkbar**, also auch nicht **objektiv so bestimmt möglich** seyn kann, ohne daß wir seine Existenz schon mitdenken, und folglich auch ohne daß es objektiv existire. Und wie erkennen wir dieses? Mittelst eines dritten **Begriffes von dem vollständigen Grunde aller reellen Existenz** selbsten. Denn ob wir es schon gelten lassen, daß wir von Existenz noch gar keinen deutlichen Begriff haben; so ist doch dieser Satz auch objektiv giltig und gewiß: **Der zureichende Grund der Existenz eines reellen Dinges kann nichts Negatives, sondern muß allezeit was Reelles, oder eine reelle Kraft seyn. Nun enthält das mögliche objektive unendliche Wesen** (wohlgemerket! nicht das Urtheil, noch der subjektive Begriff von selbem, als Gedankending) **in seinem unveränderlichen Wesen alle reine Realitäten ohne Negation. Also enthält** (nicht der Begriff, nicht das Urtheil, so wir davon haben, nicht diese

Ge-

Gedankendinge, sondern ihr objektiver, gewiß möglicher, und von ihnen ganz verschiedener **Stoff**) **das objektiv und an sich mögliche unendlich vollkommene Wesen schon den vollen Grund seiner Existenz.**

Allein ich habe auch schon einen gewiß richtigen **Begriff von der Existenz**, oder wenigst von einem gewiß **wesentlichen** Attribute derselben gegeben. Sie ist offenbar nichts anderes als eine durchgängige reelle Bestimmtheit über alle mögliche Widersprüche. Ohne solche, schon dem Wesen des Dinges unveränderlich eigene Bestimmtheit kann kein Ding von sich selbsten schon existiren, sondern ist einer wirksamen von ihm unterschiedenen Kraft bedürftig, welche seine wesentliche innere Unbestimmtheiten durch ihm zufällige reelle oder negative Bestimmungen alle aufhebe. Hergegen aber ist ein unendlich vollkommenes Wesen schon dadurch, daß es **wesentlich** unendlich vollkommen, und keines Mangels fähig ist, an sich durch alle reelle Bestimmungen aller möglicher Kontradiktionen unveränderlich bestimmet. Dieses bedarf also zu seiner Existenz keiner von ihm unterschiedenen wirksamen Kraft mehr, um wirklich zu existiren; sondern wie es unveränderlich in seinem möglichen Wesen schon durchaus reell bestimmt, und nie an-

ders

ders bestimmbar ist; so existiret es auch unveränderlich durch sein Wesen. Und nun wer siehet nicht, daß alles, was in diesem Vernunftschluße vorkömmt, und geurtheilet wird, nicht von Gedankendingen, nicht von Begriffen, oder den Urtheilen selbsten, sondern von dem gewiß möglichen objektiven Stoffe derselben geurtheilet und gesagt wird. Und nun wo folgt so was, was der Verfasser jener Abhandlung träumet, z. B. daß **Gott, den ich mir durch den Begriff vorstelle, als Stoff meines Begriffes und Urtheiles, von diesen nicht unterschieden, und ein bloßes Gedankending wäre;** daß ich **nur eine Vorstellung von meiner Vorstellung** habe; **meine Vorstellung müßte Gott als ihren Gegenstand erst hervorbringen,** oder **er müßte durch andere Vermittlung erst zu meiner Vorstellung hinzukommen** (S. 29.). Elende Träumereyen! -- -- Heißen denn meine Urtheile, (1. **Ein unendlich vollkommenes Wesen, Gott, ist was Mögliches, 2) ein unendlich vollkommenes mögliches Wesen ist durch sich schon durchaus mit lauter Realitäten bestimmet)** so viel als: **1) Mein Begriff von einem unendlich vollkommenen Wesen ist möglich, 2) ist durchaus an sich reell**

bestim-

bestimmet? Nicht nur ist es zu meinem obigen Beweis vom Daseyn Gottes nicht vonnöthen, daß mein Begriff selbst Gott sey; sondern es kleckt mir ein noch an sich sehr unvollkommener, undeutlicher Begriff von diesem an sich unendlichen Stoffe, und eben auch ein noch undeutlicher Begriff von der Existenz, um jene Urtheile mit reeller Evidenz fällen zu können. Denn ohne alle Vollkommenheiten Gottes deutlich und vollständig mir vorstellen zu können, und ohne von Existenz mehr zu wissen, kleckt es mir schon gewiß zu wissen, daß offenbar Vollkommenheiten nur in Realitäten bestehen, und nur Realitäten den Grund aller reellen Existenz ausmachen können. Denn wenn nur dieses einmal sicher ist, so ist Gott, oder ein unendlich vollkommenes Wesen, möglich, und existiret durch sich schon allein. Denn in jener zweyfachen Voraussetzung ist es offenbar, daß **der objektive Stoff** des Subjektes (nicht der ihn vorstellende Begriff des Subjektes) in diesen zwey Urtheilen (**Gott ist möglich; Gott, welcher möglich ist, existiret wirklich**), analytisch schon den ganzen vollen Grund oder Denkbarkeit beyder objektiven Prädikate enthalte. Ich fodere itzt alle Kantianer auf, mir in diesem Beweise was unrichtig Gedachtes zu zeigen.

*) Noch

*) Noch einen falschen Einwurf muß ich rügen, den der Verfasser dieser Abhandlung dem ontologischen Beweise so oft mit andern Kantianern machet, nämlich, daß in demselben die Existenz „ als eine besondere Realität der Begriffe und der Gegenstände angegeben wird; da doch die Existenz nur ein Verhältniß ausdrücket, das ein Ding zum Erkenntnißvermögen hat." Nun beliebe es ihnen aber in meiner schon an. 1769. zu Augsburg bey Riegern gedruckten und verlegten Ontologie die Sätze von der Existenz der Dinge nachzulesen. Sie lauten also:

§. 27. Non omne ens, quod possibile est, hoc ipso existit. „ Adde:" Ex eo, quod ens quodlibet contradictorias determinationes non involveret, si existeret (die Kantianer NB. heißen dieß „ die bloß logische Möglichkeit)" non sequi utique id actu existere.

§. 28. I. Itaque in possibilitate saltem non universe ratio sufficiens existentiæ entis hoc ipso inest (analytice). II. Ut ergo possibile quodque actu existat, præter ejus absolutam possibilitatem (sie mag die logische oder reelle seyn nach kantischen Begriffen) requiritur determinate ratio sufficiens ejusdem existentiam determinans. III. Hæc ratio sufficiens realitas esse debet. Wohl gemerkt? es heißt nicht: debet esse realitas specialis entis &c.

§. 29. IV. Si ratio ista sufficiens aliquando insit ipsi possibilitati entis, tale ens non potest non existere. V. Si vero illa non insit ipsi ejusdem

dem possibilitati, sed alteri enti; hac ratione sufficiente in altero isto ente non posita, ens illud utut possibile non existet: existet vero eadem posita.

§. 30. Quod præter entis possibilitatem (du magst logicam, vel realem hier verstehen nach kantischen Begriffen) requiritur, ut actu existat, istud nos „possibilitatis complementum, seu rationem existentiæ" ipsam appellamus.

§. 31. In ente actu existente non plures insunt determinationes, quam in ejus possibilitate. Man lese die genaue Demonstration von diesem Satze, und man wird überzeugt werden, daß die kantische Unterscheidung von bloß logischer und reeller (materieller, gegebener) Möglichkeit gar nichts erläutere oder umstoße, und herentgegen von mir selbsten schon im §vo 28. II. unterschieden worden sey, doch so, daß die erste nie mit ihrer Vorstellung vermengt worden. Itzt folgt weiter:

§. 32. I. Ens possibile & ens existens „semper" omnino idem sunt. II. „Non" autem ratio sufficiens existentiæ „semper" eadem est cum ente existente, vel possibili, vel cum ratione sufficiente possibilitatis ejusdem. III. Impossibile neque existit, nec existere potest.

§. 33. V. Quidquid ergo existit, vel potest existere, possibile est. VI. Quidquid possibile est (verstehe auch nur logice), existere potest. Man

lese

lese hier die bündige Beweise dieser zween Sätze, und man wirds mit Händen greifen, wie falsch der vom Kont so oft behauptete Satz sey: „Obschon etwas lo„gisch möglich sey, so folge doch nicht, daß es (ab„solute) existiren könne, oder auch eine reelle Mög„lichkeit (Existenz) haben könne.“ §. 34. Quæcunque ergo possibilia sunt per principium contradictionis, etiam existere possunt per principium rationis sufficientis. Hier kömmt in der zweyten Nota (**) ein merkwürdiger Einwurf vor: Si ens possibile & existens omnino idem sunt (§. 32. I.), tunc quod nunc est possibile (nämlich mere logice, seu ut objectum suæ ideæ), idem nunc etiam existit. Atqui hoc manifesto falsum. Sed neganda est sequela. (Der Kantianer gesteht es aber ein. Ich keineswegs. Und warum nicht)? Etsi enim idem sit, quod possibile est, & quod existit; ratio tamen, cur possibile sit, & ratio, cur existens sit, non est semper eadem (§. 32. II.), nec semper utraque simul datur. Item: cum ratio possibilitatis (mere logicæ, vel intrinsecæ) æterna ac necessaria sit, ab æterno & necessario res est possibilis: at cum ratio existentiæ (ut plurimum) non sit æterna, neque necessario, nec ab æterno existat; neque necessario existet, quod possibile est. Man lese aber weiters, wie nothwendig „die innere und äu„ßere Möglichkeit“ (§§. 36. 37.), die absolute und hypothetische, müsse unterschieden werden. Und endlich lese man meinen §. 40., wo es heißt: Ens, quod non existit, vocatur „mere possibile;“ si actu posita ratione sufficiente existat, „actuale;“

si non existens consideretur habere posse rationem suæ existentiæ in alio, vocatur ens „potentiale.“ Heißt dieß nicht die bloß logische und die reelle Existenz genau unterscheiden? Es lesen aber die Herren Kantianer noch weiter bis auf §. 46. Sie werden noch mehr gegen sie entscheidende Sätze, und unter andern §. 45. solche finden, welche die Ideam deceptricem von ihrem „Raume“ deutlich entwerfen, von dem sie stäts behaupten, daß, wenn er ein äußerer Zustand des gleichzeitigen Daseyns der numerisch unterschiedenen Dinge wäre, derselbe schon vor diesen Dingen vorhanden seyn müßte, damit diese Dinge in die Orte desselben versetzet werden könnten. Er müßte denn was ewig Existirendes seyn. Sie erdichten sich nämlich aus den Negationen der in ihrem Daseyn nothwendig einen reellen Raum machenden Dinge ein dem Raume dieser wirklichen Dinge ähnliches Nichts, welches auch vor und nach aller wirklichen Existenz derselben übrig blieb; welches doch in der That nur das Negative ist, so der wirklichen einen Raum machenden Existenz derselben entgegen steht.

Doch hier ist es mir genug, daß ich jedermannden überzeugt habe, wie falsch die Kantianer uns vorwerfen, „daß wir die Existenz der Dinge als eine „besondere Realität der Begriffe und der Gegenstände „in dem ontologischen Beweise angeben.“ Ich habe mich gewiß bemühet diesen Beweis so vollständig und klar zu geben, als vielleicht wenige vor mir. Nie aber habe ich so einen falschen Satz in denselben aufgenommen, minder vorausgesetzet. Hergegen ist es

nun offenbar, daß die Kantianer stäts die Existenz des wirklichen Dinges, oder die wirkliche (reelle, materielle, nicht bloß logische) Möglichkeit, mit dem hinreichenden Grunde der Existenz vermengen, und dieß gerad darumen; weil sie den Grundsatz vom hinreichenden Grunde mit Kant nie ganz begreifen, noch seine Ausdehnung auf alles Mögliche sowohl als auf alle Existenz einsehen; wie ich im Anti-Kant von §. 12. an klar genug erwiesen habe.

**) Da nun aber Titl. Hr. Professor Weber zu Dillingen in seinem „Versuche ꝛc.“ §. 90. gerad eben diesen Einwurf gegen den ontologischen Beweis angiebt; so glaube ich, sicher schließen zu können, daß er meine Ontologie so genau nicht innhabe. Ich bin auch aus Erfahrung vollkommen gewiß, daß viele andere so eine volle Kenntniß meiner Logik und Metaphysik zu haben vorgeben, und sie doch gar nicht wirklich besitzen. Da man also den Anti-Kantianern vorwirft, sie verstunden den Hr. Kant nicht recht; so kann ich schier allen Kantianern dieses Lob mit großem Zuwachse zurückgeben, daß vielleicht keiner derselben meine Logik und Metaphysik ganz verstehe; sehr wenige von denselben sie auch nur gelesen haben.

§. II.

Ich gehe nun zur zweyten Beweisart des Verfassers der Abhandlung über die Unmöglichkeit ꝛc. hinüber; wo er auf S. 30. behauptet,

„ es sey zwar noch keiner vernünftigen Seele ein„ gefallen, die Möglichkeit, Gott in einer An„ schauung zu erkennen, zu behaupten.“ Und auf S. 32.: „ er wolle es doch nach den Grund„ sätzen der reinen kantischen Aesthetik versuchen „ diese Unmöglichkeit zu beweisen.“ Gut! sehr gut! -- -- Ihr denn alle; meine liebe katholische Christen, ihr katholische Theologen, heilige Väter, ja auch ihr, liebe Apostel des Herrn Jesus, ihr hattet keine vernünftige Seele: weil ihr mit dem geliebten Jünger glaubtet, und uns glauben lehrtet, daß wir einst in dem künftigen seligen Leben **Gott anschauen werden, wie er ist** (I. Joh. III. 2.), und mit einem heiligen Paulus (I. Kor. XIII. 12.), **daß wir Gott erkennen werden eben so auf eine Art, wie wir von ihm erkannt werden.** Oder ist es etwa nach diesem Hr. Verfasser auch unmöglich, daß uns Gott unmittelbar erkenne? Und nun wie lautet der Beweis von solcher Unmöglichkeit, den keine vernünftige Seele widersprechen kann? Er schränkt sich auf die folgenden zween Sätze ein, nämlich 1) **Wir schauen die äußern Gegenstände nicht mehr an, wie sie an sich sind, sondern wie mein Receptions- oder Empfindungsvermögen ihre Eindrücke aufzunehmen fähig ist.**

2) Wir Menschen haben ein äußeres receptives Empfindungsvermögen, welches alle Eindrücke der äußern Gegenstände uns nur im Raume und in Zeit vorzustellen vermögend ist. Und da nun Raum und Zeit bloß was Subjektives in uns, nicht eine Eigenschaft der Dinge, so schauen wir alle äußere Dinge anderst vorgestellt an, als sie an sich selbsten sind (S. 33. 34. 35.).

Itzt schließt der Verfasser von S. 40. an also: „Es ist bis zur Ueberzeugung erwiesen, daß „Raum und Zeit bloß was Idealisches in uns „sind; und denn sind auch alle Gegenstände, die „wir außer uns wahrnehmen, nicht wirkliche Din„ge, sondern bloße Vorstellungen -- a.). Also „wenn uns Gott auch wirklich durch Sinne er„scheinen könnte, so wäre er, als erscheinender „Gegenstand, doch nur eine Vorstellung in uns, „kein wirkliches Ding, kein Gott b.). Gesetzt „aber auch, Gegenstände außer uns seyn wirkli„che Dinge, seyn an sich das, was sie sich un„sern Sinnen darbiethen; wäre wohl auch auf „diese Art ein Erkennen Gottes durch Wahrneh„men (und Anschauen) möglich c.)? Gewiß „unmöglich ist es, daß uns Gott erscheine, wie „er an sich ist. Denn Gott ist ein einfaches We-

„ sen, ein Geist: wie können wir denn ihn durch
„ Sinn erkennen d.)? Nähme aber Gott eine an-
„ dere Gestalt an, unter welcher er sich unsern
„ Sinnen darstellte, so könnten wir durch so eine
„ Erscheinung keine Gewißheit von ihm erhalten.
„ Denn da sähen wir nur eine Gestalt vor uns,
„ die selbst nicht Gott wäre, und unter welcher
„ Gott nur verborgen seyn sollte. Wie könnten
„ wir aber auch von diesem versichert seyn? Könn-
„ te denn nicht ein Betrug, ein böser Dämon dar-
„ unter stecken 2c. 2c. e.)? Es ist also in keinem
„ Falle eine Möglichkeit zu erdenken, von Gottes
„ Daseyn durch sinnliches Anschauen und Wahr-
„ nehmen vergewißet zu werden."

*) Man merke hier nur noch, daß nach Kantischer Denkart unsere Sinnesformen nicht auf körperlichen Organen, sondern auf dem Wesen der Seele selbst beruhen.

Nun (auf a.). Wenn wir hinwieder mit viel besserm Rechte eben so dreust annehmen, daß die kantischen Sinnesvermögensformen von Raume und Zeit nur erdichtet und eben so gewiß falsch sind, als der Verfasser dieselben für gewiß annimmt; so erkennen wir die wirklich vorhandenen äußerlichen Dinge durch Wahrnehmung ihrer Eindrücke auf unsere Seele mittelst der Sinnenwerkzeuge als Kör-

per,

per, nicht zwar vollständig; jedoch so, daß wir die einem jeden eigene Merkmale hinlänglich, und mittelst derselben auch die Art eines jeden, zu unterscheiden im Stande sind. Wie aber (auf b)? Soll Gott allein nicht Macht haben durch ihn ganz eigene Eindrücke und Einwirkungen sich uns zu erkennen zu geben? Freylich (auf c.) kein körperlicher Eindruck mittelst der zusammengesetzten Sinnenwerkzeuge ist nicht möglich uns eine Gottes ähnliche Idee oder Erscheinung, und mittelst dieser eine Art des Anschauens und Wahrnehmens Gottes möglich zu machen. Allein (auf d.) soll der allmächtige Geist nicht „unmittelbar“ auf einen von ihm erschaffenen Geist auf Art eines Geistes wirken, und durch eine nur dem allmächtigen Geiste angemessene Wirkung sich zu erkennen geben können, wie fern jener ihn zu erkennen fähig ist; hinreichend wenigst (obschon nicht vollständig) um ihn mit aller Seligkeit und reinen Freude zu erfüllen? Oder lernet uns der Hr. Kant mittelst seines frommen Glaubens nur ein künftiges seliges Leben ohne allen Genuß des Angesichtes Gottes erwarten? Welch seichtes Philosophiren findt man bey den Kantianern! Allein lasset uns weiter fortgehen in der Abhandlung, die wir zu widerlegen vorhaben.

§. 12.

Von Seite 43. an übernimmt der Verfasser zu erweisen, es sey unmöglich, das Daseyn Gottes aus Begriffen (unmittelbar) zu erkennen. Da er schon von S. 22. so was von uns angebohrnen Begriffen zu erweisen sich bemühet hat, so wiederholt er beynahe die nämlichen Raisonnements hier von allgemeinen Begriffen überhaupt. Nach Vorausschickung der kantischen Gründen von Begriffen, sagt er von S. 46. an: **Unmittelbar aus Begriffen das Daseyn des ihm entsprechenden Gegenstandes erkennen**, heiße so viel, als schon aus bloßen Merkmalen des Begriffes die Nothwendigkeit des Daseyns seines ihm entsprechenden Gegenstandes einsehen; oder (S. 47.) wenn das Daseyn oder das Merkmal der Existenz dem Begriffe so wesentlich ist, daß der ganze Begriff selbst unmöglich wäre, wenn ich das Prädikat **Daseyn** aus selbem hinweg denken wollte. „Denken wir nun wirklich einen solchen Begriff, „so ist er möglich (so fährt er fort): denn sonst „könnten wir ihn nicht denken; und so ist mit „der Gedenkbarkeit dieses Begriffes das Daseyn „des Gegenstandes desselben erwiesen, und zwar „apodiktisch aus dem Satze des Widerspruches „selbst.“

„ selbst.“ (Ferner auf S. 49.): „ Es ist nur
„ ein einziger Begriff möglich, wenn je einer
„ möglich seyn soll, aus dem das Daseyn Gottes
„ so unmittelbar erkannt werden könnte, und die-
„ ser ist **der Begriff des reellesten Wesens.**
„ Das reelleste Wesen muß alle nur gedenkbare
„ Vollkommenheiten und Realitäten in sich fassen,
„ und also auch das **Daseyn**; wenn doch das Da-
„ seyn eine Vollkommenheit, eine Realität in ei-
„ nem Begriffe seyn kann. Es kömmt also nur
„ darauf an, ob Daseyn ein Merkmal des Be-
„ griffes **reellestes Wesen** seyn könne, oder nicht.
„ Hievon hängt alles ab, und daher wird der Be-
„ griff des Daseyns selbst vor allen müssen unter-
„ suchet werden.“ -- -- Itzt bekennt er von S.
50., daß er vom **Begriffe des Daseyns**, als
einem reinen Verstandsbegriffe, keine Erklärung zu
geben wisse. „ Denn weil hier von einer Erkennt-
„ niß a priori die Rede sey, so müsse man alle
„ empirische Vorstellung eines Daseyns im Raume
„ und Zeit hinwegtrennen, sofern wir selbe auf
„ ein Ding außer unserer Sinnenwelt anwenden
„ wollen; wo uns dann nach solcher Absonderung
„ vom ganzen Begriffe **Daseyn** nichts übrig blei-
„ ben kann.“ Ganz gut; ich gebe dem Verfasser
dieß alles zu. Beym Daseyn Gottes dürfen wir

von keinem Daseyn im Raume und Zeit, **weder inner, noch außer uns**, denken. Denn im ersten Falle wurden die Kantianer Gottes Daseyn ohnehin nur für ein bloß ideales Daseyn, oder als bloße Vorstellung ansehen; und im andern Falle wäre das auch reelle Daseyn Gottes nur ein eingeschränktes Daseyn in einer bestimmten Zeit und Orte. Daß aber der Verfasser weder vom Daseyn überhaupt, noch von dem ganz besondern und eigenen Daseyn eines reellesten (unendlich vollkommenen) Wesens einen Begriff oder Erklärung habe, dieß überzeuget er mich vollends durch sein von S. 51. weiter fortgesetztes Raisonniren. Er fragt, gerad wie Hr. Kant, ob wir synthetisch, oder analytisch, das Daseyn Gottes aus dem obigen Begriffe erkennen; und beweist, daß es analytisch nicht seyn könne: weil Gott doch von meinem Begriffe unterschieden seyn müßte; es aber ganz unerklärlich wäre, wie er von selbem unterschieden seyn könnte; wenn die Existenz Gottes schon als ein Merkmal in dem Begriffe enthalten wäre. Himmel! wie ists möglich, daß man so einfältige Sophismen für gründliche Beweise angebe!! -- Braucht es mehr um sie aufzulösen, als daß man erinnere: so wenig der Begriff, welcher **das mögliche Wesen Gottes** (keineswegs adäquat, jedoch deutlich und

voll-

vollständig genug um dieses in seiner Art einzige Wesen von allem andern möglichen Wesen durch seine wesentliche Eigenheit zu unterscheiden) vorstellt, mehr als eine inadäquate Vorstellung desselben als seines objektiven Stoffes, nicht aber der vorgestellte Stoff selbst ist, noch diesen selbst enthält: eben so wenig ist eben derselbe den vollständigen Grund der ganz besondern Art der Existenz Gottes deutlich und unterscheidend genug (obschon nicht adäquat) vorstellende Begriff diese Existenz Gottes selbst. Sicher ist er nur eine hinlängliche (doch noch sehr unvollkommene) Verstandesvorstellung, sowohl vom Wesen, als von der Existenz Gottes. Nur so viel ist wahr, daß die ihm eigene Vorstellung des Wesens Gottes schon analytisch auch **die Vorstellung des vollen hinreichenden Grundes der Gott eigenen Existenz** enthalte. Da nun aber **der von diesem Begriffe vorgestellte mögliche Stoff**, oder das mögliche unendlich an sich vollkommene Wesen, offenbar schon nicht eines mit dem Begriffe selbsten ist (wer kann dieß widersprechen)? Und doch in seiner Möglichkeit gerad eben so bestimmet möglich ist, wie seine Vorstellung selbes vorstellet; so folgt klar, daß, wenn der selbes Wesen vorstellende Begriff schon auch **die Vorstellung des Daseyns**

eben

eben desselben so enthält, daß er dessen eigene Möglichkeit ohne auch seine wirkliche Existenz vorzustellen, gar nicht vorstellen könnte; auch dessen objektiver Stoff, ohne seine schon wirkliche Existenz, nicht ganz so möglich seyn kann. Der Verfasser sophiret nur, wenn er (S. 53.) annimmt, das Daseyn Gottes an sich selbst sey ein Merkmal des Begriffes: da ja nur die zwar hinlängliche, aber sehr unvollkommene, Vorstellung jenes Daseyns, und des hinreichenden Grundes desselben, ein Bestandtheil des **Begriffes** des Wesens Gottes ist; welches doch auch eben nur sehr unvollkommen, und bloß mit dem Merkmale aller in ihm versammelten **Realitäten**, doch unterscheidend genug, von solchem Begriffe vorgestellt wird.

*) Wie seicht ist itzt, was der Verfasser S. 53. sagt: „Man denke sich nur, ein Begriff sey durch „die Merkmale A, B, C, vollständig bestimmet. „Wenn der Gegenstand dieses Begriffes existiren soll, „so muß auch er die Realitäten A, B, C, haben, sonst „wäre er der Gegenstand meines Begriffes nicht mehr. „Wie kann man nun die A, B, C, des Begriffes „von den A, B, C, des Gegenstandes unterscheiden? Gewiß durch nichts anderes, als durch die „Wirklichkeit dieser, die zur Möglichkeit jener hinzukömmt, welche selbst nichts anderes als das Da„seyn ist. Man setze nun das Daseyn sey = X.;

so

„ so muß der obige Begriff A, B, C, wenn aus
„ ihm dieses X soll analytisch erkannt werden können,
„ dieses X schon enthalten; und der Begriff wird
„ seyn = A, B, C, X. Sein Gegenstand wird
„ auch seyn A, B, C, X,; und nun frage ich: woran
„ könnet ihr noch euern Gegenstand vom Begriffe un-
„ terscheiden? Durch gar nichts mehr: denn aller Un-
„ terschied ist schlechterdings unmöglich. Es ist also
„ klar erwiesen, daß das Daseyn kein Merkmal eines Be-
„ griffes seyn könne, und folglich auch es sich aus einem
„ Begriffe (analytisch, oder als in selbem schon ent-
„ halten) nicht erkennen lasse;" Noch einmal: ists möglich, daß man auf so seichte Beweise sich so viel zu Gutem thue? Wem fiel denn jemals ein, daß das vorgestellte unendliche Wesen selbst, und folglich auch dessen objektive Existenz „ein inneres Merkmal seines „Begriffes seyn soll?" Kann denn eine Vorstellung von mehrern in ein mögliches Ding zusammgefaßten, als Stoff derselben sich verhaltenden, Merkmalen andere innere, ihr wesentliche, Merkmale haben, als eben so viele in den totalen Begriff zusammgefaßte partielle „Vorstellungen der einzelen Merkmale" des totalen aus eben diesen allen zusammengesetzten „objektiven Stoffes?" Wie aber; Wenn die partiellen, im zusammgesetzten Begriffe zugleich enthaltenen, Vorstellungen „zusammgenommen selbst schon den Grund des X vorstellen; wenn z. B. „die Vorstellungen „A, B, C," miteinander genommen, schon „die „Vorstellung des Daseyns X eben so wie die Vor-
„ stellung des Wesens A, B, C, jenes ganzen Stoffes" eines zusammengesetzten Begriffes vollends ausmachen, und

ohne

ohne so eine Vorstellung auch schon des Daseyns schlechthin auch dessen eigenes Wesen nicht vorstellen können; folgt nicht, daß auch das von ihm vorgestellte Wesen kein wahres mögliches Wesen, kein A, B, C, ohne wirklichem Daseyn X seyn möge? Hier fodere ich wieder eine deutliche Antwort von sammentlichen Kantianern.

**) Und nun dieß ist alles, was der Verfasser mit einem Scheine des Neuen und ihm Eigenen für „die Unmöglichkeit das Daseyn Gottes aus einem Be„griffe a priori zu erkennen,“ aufzubringen wußte. Itzt setzet er nur von S. 55. bis S. 61. all jenes wörtlich aus der Kritik des Hr. Kants mit einem Ausrufe über die volle Evidenz desselben bey; was ich schon an. 1788. im Anti-Kant von §. 314. bis §. 319. gewiß bis zur vollen Evidenz schon beantwortet habe. Er führt dieß alles an, ohne nur mit einem Worte anzuzeigen, daß er von meinen Auflösungen auch an. 1791., in welchem Jahre seine Abhandlung gedruckt ist, was wisse. Ich frage denn: verdienen solche groß thuende Männer, die sich nicht würdigen über ihre elende Schriften die Einwendungen anderer Leute zu lesen, noch eine weitere Achtung; da sie sogar keine für andere haben?

***) Wir wollen ihm also nur kurz noch so viel wiederholen. „Vollends über alle mögliche Widersprüche bestimmt seyn“ ist entweder „der eigentliche Be„griff alles Daseyns“ (der Existenz), oder gewiß „ein so wesentliches und eigenes Attribut“ derselben,

daß,

daß, wenn auch der hinreichende Grund dieser vollen Bestimmtheit da ist, oder von einem Begriffe vorgestellt wird, durchaus auch die Existenz des so vollends bestimmten Dings da ist, oder vorgestellt wird. Und eben dieß giltet umgekehrt so, daß, wo die Existenz eines Dings da ist, auch der volle Grund dessen vollständiger Bestimmtheit da seyn muß. Dieß, nicht mehr, nicht weniger, sagt schon der von allen als evident anerkannte „Satz der vollen Bestimmtheit“ aus. Nun stellt „der Begriff eines unendlich vollkommenen (oder durchaus mit Realitäten unabänderlich bestimmten) „Wesens“ schon für sich selbst die Möglichkeit dieses seines objektiven Stoffes so vor, daß in dieser Vorstellung schon auch die Vorstellung des vollen hinreichenden Grundes seiner vollen Bestimmtheit, und folglich auch seiner Existenz, analytisch enthalten ist; also zwar, daß die Vorstellung seiner ganzen Möglichkeit ohne in ihr schon „enthaltener Vorstellung“ auch des hinreichenden Grundes der vollen durchaus reellen Bestimmtheit, oder der einem unendlichen Wesen eigenen Existenzart, gar nicht möglich und denkbar wäre. Denn offenbar ist dieser hinreichende Grund nichts Negatives, sondern eine Vollkommenheit, und zwar eine reine Vollkommenheit; welche folglich dem unendlich vollkommenen Wesen eigen ist. Da nun offenbar der von so einem Begriffe vorgestellte objektive Stoff ebenfalls möglich, und wesentlich in seiner Möglichkeit so bestimmt ist, wie bestimmt er von seinem Begriffe vorgestellt ist; „so enthält“ offenbar auch schon „die objektive Mög-
„lichkeit dieses Stoffes analytisch den vollen Grund
„seiner wesentlichen durchaus reellen vollen Bestimmt-

„heit, das ist, seiner ihm eigenen Existenzart.“ Hier ist fürwahr keine Rede von einer die Existenz Gottes selbst enthaltenden Vorstellung, sondern nur von einer „Vorstellung der Möglichkeit Gottes,“ welche schon nothwendig auch „die Vorstellung der Existenz Gottes“ enthält; welcher Vorstellung aber ein objektiver Stoff entspricht, dessen objektive Möglichkeit, die von der Vorstellung ganz unterschieden ist, auch nothwendig schon seine Existenz enthält. Nun ich fodere itzt wieder eine Antwort auf diesen Beweis des Daseyns Gottes aus diesem Begriffe a priori.

§. 13.

Endlich will unser Verfasser auch **die Unmöglichkeit alles Beweises vom Daseyn Gottes durch Vernunftschlüße** von S. 63. dadurch erweisen, daß alle drey Formen der Vernunftschlüße dazu schlechthin nichts taugen; und zwar erstens **nicht die kategorische Form:** weil in dieser stäts ein wirklicher Gegenstand in dem Untersatze als unter dem spezielern Begriffe des Obersatzes enthalten, und dann eben derselbe wirkliche (oder schon existirende) Gegenstand in dem Schlußsatze auch als unter dem höhern Begriffe des Obersatzes enthalten gesetzt wird; sofern in dieser Form affirmativ geschlossen wird. Nun muß aber die Existenz Gottes affirmativ geschlossen werden.

Es

Es müßte also in einer kategorischen Beweisform des Daseyns Gottes schon in dem Untersatze Gott als ein wirklicher Gegenstand, und nicht als Begriff, unter was immer für einen allgemeinen Begriff des Vordersatzes subsumiret, und doch seine Existenz erst als wirklich in dem Schlußesatze gefolgert werden. Allein wer sieht es nicht, daß der Verfasser gegen alle evidenten Regeln der Logik zum objektiven Subjekte des Untersatzes einen wirklich existirenden Gegenstand fodere, und sich mit einem möglichen Stoffe nicht begnüge; und warum dieß? weil er seinem von uns schon der Falschheit überwiesenen Hauptsatze des kantischen Systemes schon voraussetzet: **Unsere obschon von Erfahrung abstrahirte Begriffe können nicht in allgemeinen nothwendigen Sätzen als Subjekte derselben auch allgemein objektiv giltig seyn; sondern nur sofern, als unter sie wirkliche Objekte können subsumiret werden.** Da nun diese Voraussetzung gewiß falsch ist; so fällt schon hier der ganze Beweis von der Unmöglichkeit das Daseyn Gottes durch Vernunftschlüße zu erweisen in seine Asche zusamm; als zu dem die affirmative kategorische Form schon allein vollkommen tauglich und erklecklend ist. Dieß vorausgesetzet, bieth ich dem Herrn Verfasser den Trotz, mir die volle objektive

Realität und Giltigkeit des folgenden kategorischen Vernunftschlußes zu widerlegen: Omne ens per meras realitates in sua jam essentia complete & immutabiliter determinatum, alio determinante non indiget, sed per se ipsum existit. Deus est tale ens per suam essentiam jam complete & immutabiliter per meras realitates determinatum. Ergo Deus non indiget alio determinante, sed per se ipsum existit. Lächerlich wäre es, wenn der Herr Verfasser hier träumen wollte, es werde im Untersatze schon das Daseyn Gottes vorausgesetzet: da es offenbar genug ist, wenn Gott als möglich zum objektiven Stoffe des Subjektes des Untersatzes angenommen wird.

Ich habe denn nicht nöthig, weiters eine gleiche Möglichkeit zu erweisen durch einen Vernunftschluß in hypothetischer Form das Daseyn Gottes zu folgern. Ich habe ohne das schon im Anti-Kant §. 253. seqq. erwiesen, wie unrichtig Herr Kant von der hypothetischen Schlußform dachte. Doch um das wiederholte kantianische Raisonnement des Verfassers auf S. 76. zu widerlegen, lege ich ihm folgenden hypothetischen Beweis vor: 1), Wir „ erfahren die reelle Substantialität unserer Seele „ sammt den mit wahrer Zeitfolge vorgehenden „ Veränderungen ihrer Zustände. Nun aber eine

„ in

„ in ihren innern Zuständen veränderliche wirkliche „ Substanz ist nicht durch ihr unveränderliches „ Wesen schon vollständig zu was immer für ei„ner Existenzart bestimmet. Also ist auch unsere „ Seelensubstanz nicht durch ihr unveränderliches „ Wesen schon zu einer gewißen Existenzart voll„ständig bestimmt. 2) Was nicht durch sein We„sen schon vollkommen zu einer gewißen Existenz„art bestimmet ist, das existiret auch nie durch „ sein alleiniges eigenes Wesen, wenn es schon „ wirklich existiret; sondern braucht immer ein an„deres Ding, von dem es die volle Bestimmung „ zuerst erhält. Nun ist unsere Seelensubstanz „ durch ihr Wesen allein zu gar keiner Existenzart „ vollends bestimmet. Also existiret sie auch selbst „ ihrem Wesen nach nie durch sich selbsten, sondern „ braucht immer ein anderes Ding von dem es sei„ne volle Bestimmung oder Existenz zuerst erhält.“ Aus diesem Vernunftschluße erhellet offenbar, daß wir nicht nöthig haben das Entstehen der Substanzen oder ihr Vergehen zu erfahren, um zu erweisen, daß sie nicht aus sich schon ewig existiren. Ich halte gar nicht für nöthig, hier mehr die Unmöglichkeit eines Progressus in infinitum zu erweisen, und halte also noch den Satz für evident: Wenn eine veränderliche Substanz existiret, so exi-

 stiret

stiret auch eine unveränderlich schon durch ihr Wesen vollends bestimmte uud existirende Substanz. Nun wissen wir aus der innersten Erfahrung, daß eine veränderliche Substanz, nämlich unsere Seele, wirklich existire. Also existiret auch eine unveränderliche aus ihrem Wesen schon vollends bestimmte, oder eine unendlich vollkommene durchaus reell bestimmte Substanz, ein Gott.

*) Dieser Beweis könnte nur durch das Läugnen aller wirklichen Zeitfolge und wahrer Veränderung unserer innern Seelenzustände umgestossen werden. Allein dawider ist schon geholfen. Der Herr Verfasser unserer vorhabenden Abhandlung sagt selbst (S. 68.), „daß die im Verhältnisse stehenden Begriffe so sehr „miteinander verbunden sind, daß einer ohne den andern gar nicht gedacht werden kann, und folglich „auch ihre Gegenstände miteinander in so einem Verhältnisse stehen werden müssen, daß die Existenz des „einen ohne die Existenz des andern auch gar nicht „möglich wäre.“ Nun aber ist es sonnenklar, daß die Begriffe, „durch sich selbst und aus seinem Wesen „nicht vollends bestimmt seyn, und durch ein anderes „absolut durch sich bestimmtes Ding in einer gewißen „Existenzart zuerst bestimmt seyn,“ zween im Verhältnisse stehende Begriffe sind. So ist denn die Existenz des wirklichen Gegenstandes des ersten aus diesen Begriffen, von der wir aus innerster Erfahrung überzeugt sind, ohne die wirkliche Existenz auch des Gegenstandes des zweyten aus diesen Begriffen gar nicht

mög-

möglich. Saget denn nicht mehr, ihr Herren Kantianer, wir haben aus Erfahrung keine Kenntniß vom Daseyn Gottes. Genug wir kennen aus Erfahrung das Daseyn einer veränderlichen nicht durch sich zu irgend einer Existenzart vollends bestimmten Substanz. Also erkennen wir schon daraus auch die Existenz einer unveränderlich durch sich selbsten existirenden Substanz, eines Gottes, nicht unmittelbar, aber doch gewiß mittelbar.

**) Und nun triumphire der Verfasser von S. 81. bis S. 90., wie er wolle. Wir lassen ihm seinen Freudentraum. Aber lächerlich ist es doch, daß solche gelehrte Herren, wie er S. 87., sagen dürfen: „So viel sey gewiß, daß noch keiner von allen den „rüstigen Gegnern, die wider Kant aufgetreten sind, „ihn widerlegt habe. Viele mißverstanden ihn ganz, „andere bezweifelten hie und da Einiges ꝛc." Lächerlich, sage ich, ist es, so was sagen; wenn man die volle, auf alles Kantische sich genau ausbreitende, Widerlegung desjenigen gar nicht gelesen hat, der sich so dreust getrauet hat alle aufzufodern; sie sollten ihm auf seine vollständige Widerlegung aller wesentlicher kantischen Sätze antworten.

***) Nachdem die geraden Hauptbeweise unsers Hr. Verfassers itzt von mir so ganz widerleget sind, will ich nur noch auf einige Stellen des Ueberrestes seiner Abhandlung antworten, welche manchem noch einen Zweifel überlassen könnten.

§. 14.

Auf S. 98. wirft der Verfasser dem kartesischen Beweise (**wenn das vollkommenste Wesen möglich, so ist es auch wirklich: nun ist es möglich: also ist es auch wirklich**) noch „zwey Irrthümer vor; wovon der erste ist, „daß er die logische Möglichkeit mit der realen „verwechsle, oder diese von jener nicht hinlänglich „unterscheide: der zweyte, daß er Daseyn für ein „Merkmal eines Begriffes hielt a). **Das reelleste Wesen ist möglich**, sagt er, heißt nicht „mehr und nicht weniger, als: der Begriff, **reellstes Wesen**, fasset keinen Widerspruch in sich, „und das giebt man gern zu: denn in diesem „Begriffe ist lauter **Setzen** und **Verbinden** der „Realitäten, und ein Widerspruch ist nur das „**Setzen und Aufheben**, das **Verbinden** „und **Trennen** des nämlichen Dinges zugleich. „Allein dadurch, daß ein Ding dem Begriff nach „keinen Widerspruch in sich fasse, ist es noch nicht „an sich selbst als wirklicher Gegenstand möglich: „denn Realität an dem Gegenstande ist ganz etwas anderes als Merkmal im Begriffe. — — „Ob Realitäten zu einem Gegenstande in ein wirkliches Subjekt verbunden, in selbem bestehen

„kön=

„können oder nicht, das lehrt mich die logische „Möglichkeit niemal, sondern hierum muß ich le„diglich die Erfahrung befragen, und die allein, „und sonst nichts kann mir hierüber Auskunft ge„ben. — — Wenn ich also sage, **das aller„reelleste Wesen ist möglich**, und dieses „**Möglich** nicht vom Begriffe, sondern von dem „Gegenstande desselben soll verstanden werden, so „müßte ich entweder alle Realitäten, ihre Kräfte, „und Wirkungsarten einzeln kennen, oder das „allerreelleste Wesen müßte ich schon in einer Er„fahrung wirklich wahrgenommen haben; wo ich „dann aus dessen Wirklichkeit auf seine Möglich„keit einen leichten und sichern Schluß machen „könnte."

*) Die Herren Kantianer thun sich auf diesen Einwurf, und auf diese Unterscheidung der „logischen „oder subjektiven," Möglichkeit von der „objekti„ven Möglichkeit," wie sie selbe zu nennen pflegen, sehr viel zu Guten; und jener erste junge Recensent, welcher in der Salzburger Literaturzeitung als Anonymus meinen Anti-Kant kritisirte, legte mir hoch zur Last, daß ich den Unterschied dieser zweyfachen verschiedenen Möglichkeit nicht gekannt hätte. Lasset uns denn sehen. Ich unterschied diese zwey verschiedene Möglichkeiten mit den ältesten Metaphysikern in meiner Ontologie im Betreff wenigst der eingeschränkten

Dinge durch die Abtheilung des Entis mere possibilis, actualis, & potentialis, (Ontol. §. 40.), aber unterschied auch „die innere, und die äußere „Möglichkeit der Dinge" (wohl gemerket, der Dinge oder der Stoffe unserer Begriffe selbst, nicht der wirklichen Begriffe. Denn von unsern wirklich existirenden Begriffen wußten wir schon aus der innersten Erfahrung ihres Daseyns, daß sie möglich wären). Man sehe meine Ontologie §. 40. und §. 36.; wo von dieser verschiedenen Möglichkeit, ja auch von der absoluten und hypothetischen Unmöglichkeit bis § 43. vollständige Grundsätze vorkommen. Nun beliebte es dem Hr. Kant überall eine neue Terminologie einzuführen, und ohne von einer innerlichen und äußern Grundsätze anzuführen, eine subjektivische und objektivische Unmöglichkeit in bloßen neuen Nämen zu unterscheiden. Und junge Kantianer merkten es nicht, daß nur andere Nämen gebraucht wurden; weil sie selbst die einst gelernte Ontologie großen Theils schon vergessen, vielleicht auch nie eine gründliche ganz verstanden und begriffen hatten. Unterdessen steht unser Verfasser mit allen Kantianern schon dadurch in einem offenbaren Irrthume; daß sie annehmen, „die innere „Möglichkeit des Stoffes des Begriffes" sey bloß eines mit der „innern Möglichkeit des Begriffes." Freylich kann der Begriff wirklich möglich seyn, um so mehr als wir ihn wirklich haben; und doch mittelst seiner Undeutlichkeit einen widersprechenden Stoff vorstellen, wie alle Ideæ deceptrices, z. B. „ein materieller Geist:" weil nämlich, ob er schon wirklich widersprechende objektive einzele Stoffe oder

Merkmale in ein objektives Ding zusammengesetzet vorstellet, doch da er ihre widersprechende objektive Merkmale nicht deutlich, das ist, ihre widersprechende Bestimmungen nicht abgesöndert von andern Bestimmungen, vorstellt, ihre Unvereinbarkeit in eine unzertheilte Einheit, oder in einen einfachen objektiven Stoff, und ihren wesentlichen „numerischen“ Unterschied, nicht einsieht. Sofern nun aber selbst die innere Möglichkeit „des objektiven Stoffes selbsten eines Begriffes“ erwiesen ist; so kömmt es bey der Frage, ob eben dieser objektive nun gewiß innerlich mögliche Stoff auch wirklich existiren kann, zuerst darauf an; ob er noch über manche widersprechende Bestimmungen an sich, und nach seinem Wesen unbestimmt, oder aus sich selbst nicht vollständig bestimmet ist. Ist dem also, so bedarf so ein objektiver Stoff noch einer von außen her ihm zukommenden thätigen Bestimmung über alle Widersprüche; über welche er aus sich und seinem Wesen allein noch nicht bestimmet ist. Seine innere Möglichkeit ist absolut oder für sich selbsten allein betrachtet, noch gegen beyde widersprechende Bestimmungen eines jeden von diesen Widersprüchen gleichgiltig; sie kann darüber affirmativ oder negativ, folglich auf beyde Art disjunctive bestimmet werden, das ist, auch als wirklicher Gegenstand existiren. Nur bedarf sie einer wirkenden äußern Kraft, welche alle ihre wesentliche Unbestimmtheit aufhebe, und sie über alle dieselbe auf die eine oder andere widersprechende Art bestimme. Und diese äußere bestimmende Kraft, welche sie vollends zu bestimmen vermag, heißen wir ihre „äußere Möglichkeit.“ Hergegen wenn der objektive Stoff, wel-

chen ein Begriff vorstellt, nicht nur objektiv ganz bis zur Ueberzeugung gewiß möglich ist, sondern auch schon von einem vollends durchaus bestimmten und ferner absolut unbestimmbaren Wesen; so bedarf er zu seinem objektiv möglichen Wesen um wirklich zu existiren keiner äußern Kraft mehr, welche ihn erst ganz bestimme; sondern wie er als möglich schon ganz und unabänderlich bestimmt ist, so existiret er auch schon wirklich durch sich allein. Nun ist es unmöglich, daß in einem unendlich vollkommenen durchaus mit den von aller Negation reinsten Realitäten vollends bestimmten Wesen oder objektiven Stoffe so eines Begriffes ein Widerspruch als einzeles Ding zusammgefaßt sey. Anbey ist dieser objektive Stoff schon wesentlich und unabänderlich vollständig bestimmt. Er existiret also auch wesentlich und unabänderlich. Nur bey eingeschränkten Wesen kann es geschehen, daß, unerachtet selbe „absolut“ innerlich möglich, und auch „absolut“ oder für sich allein betrachtet existiren, und wirklich werden mögen, sie jedoch „hypothetisch, das ist, in der Voraussetzung anderer schon vorhin existirenden Zuständen oder wirklichen zufälligen Bestimmungen, nicht auf jede an sich doch noch absolut mögliche Art existiren können; so lang nämlich jene der neuen Existenzart widersprechende zufällige Zustände in denselben, als ihren Subjekten fortdauern. So kann zum Beyspiele eine gegen eine Seite wirklich sich mit viel größerer ihr zufälliger Geschwindigkeit bewegende Kugel zu gleicher Zeit keine gerad entgegengesetzte Bewegung annehmen, so lang die erste Bewegung durch keine stärkere äußere Kraft aufgehoben wird; obschon außer solcher Hypothes

ches ihre Bewegung auf die gerad entgegengesetzte Seite absolut möglich ist. Und ich frage itzt, ob man nicht alles dieß in der alten Metaphysik viel klärer und deutlicher, nämlich gerad auf die hier von mir vorgebrachte Art, erkläret habe, als uns Hr. Kant und die Seinigen davon reden? Ist nicht selbst die alte Redensart von „innerer und äußerer Möglichkeit“ viel schicklicher, und der Möglichkeit der objektiven vorgestellten Dinge selbsten viel anpassender, als jene neue „Terminologie“ des Hr. Kant von „logischer und „objektiver Möglichkeit;“ welche bloß dem Systeme zu Liebe angenommen worden; womit nämlich vorausgesetzt wird, daß alles, was nicht wirklich existiret, kein wahres Objekt der Vorstellung sey, noch eine eigene innere Möglichkeit habe, sondern noch bloß eines mit ihren Vorstellungen sey.

§. 15.

Der zweyte Irrthum, der nach dem Vorgeben dieses Verfassers in dem ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes liegen soll, wäre; „daß in demselben das Daseyn auch für so etwas „angenommen werde, das als Merkmal in einem „Begriffe könne enthalten werden (S. 101.).“ Allein dieß Vorgeben habe ich schon oben §. ganz der Falschheit überwiesen. — — Vielmehr kömmt hier der alte handgreifliche Irrthum des Hr. Verfassers wieder zum Vorscheine; als wenn näm-

lich

lich der von einem Begriffe als möglich vorgestellte Stoff eins mit dem Begriffe selbsten, und die innere Möglichkeit so eines von ihm vorgestellten Stoffes eines mit der innern Möglichkeit des ihn vorstellenden Begriffes selbsten wäre. Wenn dem also wäre, so müßte offenbar auch die innere Unmöglichkeit (Widerspruch der innern Merkmale) des vorgestellten Stoffes einer Ideæ deceptricis eines mit der innern Unmöglichkeit so einer Ideæ deceptricis seyn; und folglich wäre diese Idea deceptrix bey allem ihren wirklichen Daseyn doch zugleich innerlich unmöglich und widersprechend. Und wer wird mir nun mehr läugnen können, daß auch innerlich unmögliche Dinge doch existiren mögen? So weit wagen es nämlich die Herren Kantianer gegen allen gesunden Menschenverstand Manches absolut zu behaupten, als z. B. daß eine wirkliche Vorstellung möglich sey, ohne ein wahres von sich verschiedenes reelles Objekt zu haben, oder vorzustellen. Gerad als wenn eine positive **Vorstellung** und ein **vorgestelltes Ding** nicht wesentlich **relative** und verbundene Dinge wären. Wenn so was angeht; so darf ich eben mit gleichem Grunde läugnen, daß wir bey unsern Wahrnehmungen unserer Erscheinungen wahre, von je-

nen

nen Wahrnehmungen verschiedene, Erscheinungen zu Gegenständen haben. Ich fodere alle Kantianer heraus, mir das Gegentheil nach jener Voraussetzung fernerhin wie immer zu beweisen. Was ist denn ein Hircocervus, wenn eine **wirkliche Vorstellung ohne was Vorgestelltes** kein Hircocervus ist? Man sage mir nicht: **Die Vorstellung stelle nur sich selbst vor:** denn so was ist offenbar falsch. Die Vorstellungsart aller Erscheinungen des äußern bloß receptiven Sinnes ist nicht sich, sondern äußere Dinge vorzustellen in dem nämlichen Augenblicke, da wir sie selbst als innere passive zufällige Zustände unserer Seele wahrnehmen, ja schon ehevor, als sie als Gegenstände unserer wirklichen Wahrnehmungen sich selbst uns vorstellen. Ich frage denn: Stellen sie gar nichts vor? Weder Etwas, weder ein non ens? So stellen sie zugleich vor, und nicht vor. Stellen sie Etwas vor?

Da dieß Vorgestellte an sich Etwas, nicht aber sie selbst sind; so haben sie einen von sich verschiedenen, reellen, objektiven, vorgestellten Stoff; wenn auch dieser nicht wirklich existirte. Stellen sie ein bloßes non ens vor; so ist es uns nicht möglich ein bloßes non ens wirklich vorzustellen, ohne das ihm widersprechende Ens zugleich zu denken. Zu dem so ist eine bloß

receptive

receptive äußere wirkliche Sinnenidee von was immer für einem non ens gar nicht möglich. — — Antwortet hierauf! ihr Herren Kantianer! oder höret auf Sieggesänge fortzusetzen. Denn dieser Beweis allein stößt schon euer ganzes System um.

§. 16.

Itzt bringt der Hr. Verfasser von S. 103. an den vom Hr. Kant schon an. 1770. für den einzig möglichen Beweis vom Daseyn Gottes in einer besondern Abhandlung noch anerkannten, und erst von demselben erfundenen Beweis an, und preiset diesen Beweis zuerst als ein Muster seiner **Originalität im Denken, das seinem philosophischen Geiste Ehre mache**, mit welchem er **die Fundamente aller bisherigen Metaphysik vom Grunde aus erschüttert hat**; und in welchem Beweise **ganz neue Ideen und neue Verbindungen** enthalten wären. Doch widerlegt er **hernach** auch diesen kantischen Beweis als unrichtig. Und ich glaube, Hr. Kant habe ihn nach der Hand selbst als ungegründet erkennet; weil ich mich nicht erinnere in seiner Kritik, oder Prolegomenen, ihn gelesen zu haben. Nun so hören wir denn auch diesen Beweis, untersuchen seine Neuheit, und auch dessen Widerlegung von

dem

dem Hr. Verfasser. Er führet, so viel nöthig, immer die eigene Worte des Hr. Kants an.

„Erst bestimmt Hr. Kant (so schreibt der „Verfasser auf S. 104. seiner Abhandlung 2c.) „den Begriff **Daseyn**, und zeigt, daß Daseyn „kein Prädikat eines Dinges, sondern **die absolute Position** desselben, sey.“ Herrlich angefangen! — Ich wünschte aber, der originelle Denker dieses Beweises hätte uns gemäß aller guten Logik, da er das **Daseyn** durch **die absolute Position** erklärte, zuvor erkläret, was **absolute Position eines Dinges** wäre. Und wenn denn das Daseyn kein Prädikat eines Dinges ist, mit welchem Grunde prädicirt man denn dasselbe wenigst von Erscheinungen? Es giebt ja Prädikate von reellen Subjekten, welche keine **innere** Merkmale dieser Subjekten sind, z. B. **die äussere Sinnenwelt ist von uns in den Erscheinungen wahrgenommen:** wie kann man aber das Daseyn prädiciren von einem Dinge, dem es als Prädikat gar nicht zukömmt? Aber denn sind es nur zufällige Prädikate, wie alle Existenz eingeschränkter Dinge nur zufällig ist. Itzt fragt sich aber, ob die Existenz niemal ein inneres, dem Wesen schon eigenes, und im selben nothwendig enthaltenes Prädikat seyn kann?

Nach diesem (S. 104.) kömmt die kantische Erklärung von Möglichkeit und Unmöglichkeit; bey welcher Kant neben dem innern Widerspruch des Unmöglichen, als dem Formalen der Unmöglichkeit, noch ein gegebenes Materiale, oder etwas Wirkliches, erfodert, das auf beyden Seiten im logischen Widerspruche stehen müsse; z. B. ein Triangel und ein Viereck, deren Beydes gegeben ist, oder existiret und auch was Mögliches ist, sind im Widerspruche gegen einander; weil innere Merkmale eines wirklichen Dreyeckes inneren Merkmalen eines wirklichen Viereckes widersprechen. --- Allein ist es nicht offenbar, daß hier Hr. Kant **Unmöglichkeit** mit **Kontrarietät** vermischet habe? Konträre Dinge, als numerisch auch schon unterschiedene Dinge, fodern beyderseits in ihrer Möglichkeit schon Jedes auch ein positives Etwas in ihrem Begriffe; bloßer Widerspruch aber, oder bloß Unmögliches, sagt sicher nicht mehr als widersprechende Bestimmungen in einem nämlichen einfachen Dinge.

Lassen wir aber unterdessen dieß weg, und hören nun den Beweis des Hr. Kant von diesem seinen Hauptsatze seines **neuen** Beweises a priori vom Daseyn Gottes: **Die innere formale Möglichkeit aller Dinge setzet irgend ein Daseyn voraus; oder die Möglichkeit fällt weg,**

nicht

nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch, als das Logische der Unmöglichkeit, anzutreffen, sondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken (das ist, **nichts Wirkliches**) **da ist** (Sieh auf S. 105.).

Der weitere Beweis dieses Satzes lautet also: „Denn alsdenn (wenn nichts irgend existiret) ist nichts Denkliches gegeben: alles Mögliche aber ist Etwas, was gedacht werden kann: wenn also nichts existiret, nichts gegeben ist, fällt alle Möglichkeit weg.“ Ich frage: ist der Obersatz dieser Schlußrede wahr? und ist er ein unmittelbar evidenter Satz? Wenn nichts existirte, wurde dadurch das innerlich Mögliche dadurch innerlich widersprechend? **Innerlich** unmöglich? **Aeußerlich unmöglich** wurde es, und seine jemalige Existenz wurde unmöglich; das gestehe ich gern ein: aber **innerlich** auch **unmöglich**? Gewiß nicht. Wenn nichts von innerlich Möglichen existirte, existirte auch kein wirklicher Gedanken von irgend einem der innerlich möglichen Dinge: zugestanden. Es wäre aber kein Gedanken von selben mehr bloß innerlich möglich? Diese vorgebliche Folge ist offenbar falsch: denn auch er blieb nur **äußerlich unmöglich**, das ist; nur existiren könnte auch kein Gedanken mehr davon: weil er weder

sich selbst mehr existirend machen könnte, noch eine äußerliche, selbst bloß innerlich mögliche Kraft, so selbst nicht existirte, ihm die Existenz geben könnte. Setzet aber Hr. Kant, wie es scheint, voraus, nur was wirklich existiret, könne gedacht werden, aber nicht das bloß innerlich Mögliche, so noch nicht existiret; so heißt sein erster Hauptsatz nichts mehr als: **Nichts ist innerlich möglich, außer was wirklich existiret.** Und denn ist er wieder offenbar falsch, und auch sein Beweissatz ist falsch; nämlich, **daß nichts gedacht werden kann, außer was existiret.** Und nun dieser kantische Beweis soll ein Muster seyn von einem originell denkenden Manne!! -- -- Hr. Kant konnte ihn an. 1770. noch für den einzigen möglichen Beweis vom Daseyn Gottes, folglich für gründlicher als jene vor Alters allgemein für gründlich von den Metaphysikern anerkannten Beweisen a priori & a posteriori halten!! -- -- Heißt dieß nicht in seine Geburten etwas blind verliebt seyn? -- -- Hr. Kant glaubt denn itzt die Nothwendigkeit einer Existenz schlechthin erwiesen zu haben. Und nun folgt sein **zweyter Hauptsatz: Das nothwendig existirende Wesen kann nur ein einziges einfaches Wesen seyn.** Ich mag aber mich mit disem eben so schlecht erwiesenen zweyten

Satze

Satze weiters nicht abgeben. Genug, daß der erste Hauptsatz offenbar falsch ist, auf welchen aller weiterer kantische Beweis wesentlich beruhet (Sieh den Verfasser auf S. 131.). Genug, daß unser Hr. Verfasser selbst diesen ganzen Beweis des Hr. Kants als sicher falsch verwirft; ob er schon seine Raisonnements selbst auf mehrere bloß kantische, eben so gewiß falsche Sätze gründet. Ich glaube auch sicher, Hr. Kant habe nach der Zeit selbst die Nichtigkeit dieses seines einzigen Beweises erkannt; weil er in seiner Kritik der reinen Vernunft davon ganz keine Meldung mehr machet. Originelles find ich wahrlich nichts daran. Er sieht durchaus der Denkart des Hr. Kants gleich, welche dieß Eigene hat, alles gerad umgekehrt zu denken, was die alten Metaphysiker aufrecht gedacht haben. Und wenn dieß originell denken heißt, so folgt gewiß noch nicht, daß es darum schon eben auch so viel als gar gründlich denken heiße. Wir andere alle fiengen unsere Beweise vom Daseyn Gottes a posteriori **von der Erfahrung der Existenz**, und folglich auch der innern Möglichkeit, der eingeschränkten Dinge mittelst der äußern und innersten Sinnlichkeit an, die uns von solcher Existenz und reellen Möglichkeit vollkomen überzeugte. Dann erwiesen wir aus dieser offenbar in Rucksicht auf

ihr in seinen Zuständen durchaus unstätes und veränderliches Wesen nur zufälligen Existenz die wirkliche Existenz eines durch sich selbst nothwendig existirenden Wesens, und hiemit zugleich die innere Möglichkeit dieses Letztern. Herr Kant hingegen setzt zum ersten Grundsatze **die innere Möglichkeit aller Dinge** voraus, und erweist uns aus selber zuerst eine Existenz. Wie? wenn man ihm denn alle innere Möglichkeit eben so dreust weglängnete; wie er uns gegen alle innere Erfahrung läugnet, daß **Raum** nur ein außer uns vorgestelltes Ding sey, Zeit hingegen wirklich und wahrhaft in unsern Gedanken existire, nicht nur als eine Vorstellungsart derselben? Wie? wenn wir ihm keck wegläugneten, daß wenigst außer uns und unsern Erscheinungen was auch nur innerlich möglich sey; wie es Spinoza wirklich geläugnet hat? Ja wenn wir nach seinen Grundsätzen fortdenkend läugneten, daß wir auch selbst was auch nur innerlich Mögliches sind: weil ja Vorstellungen ohne vorgestelltes reell mögliches Objekt nur ein non ens, voll innern Widerspruches, sind. Was wurde er uns antworten können? Ich bin ganz überzeugt, daß ich mit dieser originellen Denkart des Hr. Kants, nicht nur die ganze Logik und Metaphysik, nicht nur die Vernunft aller Menschen wie er zum Phan-

tasten,

tasten, sondern wohl auch alle innere und äußere Möglichkeit und alle wirkliche Existenz wegraisonniren wollte; wenn so eine Denkart als gangbar und selbst vernünftig einmal passiren sollte.

Wir alle andere fiengen unsern Beweis a priori an theils von der schon a posteriori indirecte erwiesenen innern Möglichkeit eines Entis a se, theils von der auch directe evidentissime erwiesenen innern durchaus bestimmten Möglichkeit eines Entis infinite perfecti, und erwiesen, daß diese bloß innere so **bestimmte** Möglichkeit desselben schlechthin schon mit dessen reellen Existenz verbunden sey. Hr. Kant nimmt eine bloß innere **unbestimmte** Möglichkeit der Dinge ohne Beweis an, und will daraus eine eben so **unbestimmte** Existenz folgern. Gut! so eine originelle Denkart läßt sich sehr leicht weiter fortsetzen. Ob sie aber so **glänzend und fein** sey; ob sie aller bisherigen Metaphysik ihren Untergang drohet, und ihre Fundamente vom Grunde aus erschüttert; wie es unser Hr. Verfasser (S. 103.) vorgiebt, das mag wohl die Zeit noch in Bälde lehren; wenn der erste Enthusiasmus einst vorbey seyn wird.

§. 17.

Auf S. 131. eignet der Hr. Verfasser folgenden Beweis vom Daseyn Gottes dem Hr. Hofrath Ulrich zu: „Wenn Gott nicht wirklich schon „existirte, so wäre er auch nicht mehr möglich: „nun ist er aber doch möglich; also existiret er „schon wirklich.“ Wer weiß aber nicht, daß dieser Beweis schon viel älter ist, als Hr. Ulrich selbst? Ich führte ihn schon vor mehr als 30 Jahren, und war doch gewiß der Erfinder davon nicht. Man hält itzt eine Menge Dinge für neu erfunden; weil man die Alten von zu hoher Höhe herab ansieht, und nicht mehr liest und kennt. Doch, weil unser Hr. Verfasser auf S. 132. fortfährt gegen die Gründlichkeit dieses Beweises Manches einzuwenden; so will ich die fernere Beweise von der vollständigen reellen Evidenz des Ober= und Untersatzes dieses Beweises, und auch von seiner durchaus richtigen Schlußform, hiehersetzen, um dann die Gründlichkeit der Einwürfe um so sicherer zu prüffen. Nur muß ich beyde Vordersätze genauer noch bestimmen. Mein erster Beweissatz heißt eigentlich so: „Wenn Gott nicht wirklich aus sich selbsten „existirte, so wäre er auch nicht einmal bloß in„nerlich seinem Begriffe nach möglich. Nun ist

„er

„ er aber doch gewiß wenigst innerlich seinem Be„griffe nach möglich: also existirt er denn schon „aus sich selbsten wirklich.“ **Der Beweis des Obersatzes** ist dieser: Im Falle, da er nicht existirte, enthielt der Begriff des innern Wesens Gottes den vollen Grund seiner wirklichen Existenz (oder seiner vollen durchaus reellen Bestimmtheit) nicht; und er enthielt ihn doch zugleich. Nun das ist die innere formelle Unmöglichkeit eines Dinges, ja und nein des Nämlichen zugleich seyn seinem innern Wesen nach. Also wäre Gott in solchem Falle innerlich unmöglich. **Der Beweis des Untersatzes** heißt also. Gott enthält in seinem innern Wesen (nach seinem Begriffe) nichts als reelle Bestimmungen ohne alle Negation: so ist es schlechthin unmöglich, daß er ja und nein von dem Nämlichen, sey es, was es wolle, also auch, daß er ja und nein vom hinreichenden Grunde seiner eigenen Existenz in seinem innern Wesen und Begriffe enthalte. **Die hypothetische Schlußform** schließt in jedem dergleichen, in der That affirmativen, Syllogisme; wenn im Untersatze die Wirklichkeit der Bedingniß, und in der Schlußfolge die Wirklichkeit des Bedingten affirmiret wird. Nun geschieht dieß sicher in meinem ersten Syllogisme. Denn er ist ganz der Nämliche mit die-

sem: Wenn Gott innerlich möglich ist, so existirt er auch wirklich. Nun ist er innerlich gewiß möglich: also existirt er auch wirklich. Der Vordersatz dieses Syllogisme ist offenbar ganz convertibilis (wechselbar) mit dem vorigen: Wenn er nicht existirte, so wäre er auch nicht innerlich möglich; und es passet mein nämlicher Beweis vollkommen eben so auf beyde.

*) Itzt lasset uns sehen, was der Hr. Verfasser wider diesen meinen Beweis einzuwenden habe; welcher auch aus der alleinigen innern aber durchaus bestimmten Möglichkeit Gottes die eben so bestimmte Existenz dieses unendlichen Wesens erweiset; aber gewiß viel gründlicher als Hr. Kant aus der unbestimmten und selbst unerwiesenen bloß innern Möglichkeit eben so unbestimmter Dinge eine unbestimmte Existenz.

§. 18.

Nun dagegen wendet unser Hr. Verfasser S. 132. ein 1) der Untersatz meiner ersten Schlußrede handle bloß von der logischen Möglichkeit Gottes nach seinem innern Begriffe oder Wesen. „Diese „bloße logische Möglichkeit sey aber zwar eine Conditio sine qua non zur Existenz: lange aber dazu nicht zu, daß ein Ding möglich sey an sich

„als

„ als wirkliches Ding. Denn ohne jene logische
„ Möglichkeit könnte man zwar ein Ding gar nicht
„ denken: ob aber ein Ding an sich (als wirklich)
„ möglich sey, das müsse aus dem Dinge selbsten,
„ aus seinen Eigenschaften und deren Verhältnisse
„ zu einander erkannt werden. Weil uns nun
„ diese (von Gott) weder in einer Erfahrung ge-
„ geben, weder als reine Anschauungen angeboh-
„ ren sind; so können wir von ihnen weder a po-
„ steriori, noch a priori, Etwas beweisen. Din-
„ ge, so logisch möglich sind, können gar wohl
„ real unmöglich seyn: weil sich dieser Unterschied
„ auf verschiedene Gründe stützet: das Erstere auf
„ unsere Denkgesetze, das Letztere auf die Sache
„ selbst, unabhängig von unserm Erkenntnißvermö-
„ gen. Den Obersatz lasse man einstweilen dahin
„ gestellt seyn.“ Welch elendes Geschwätz! -- --
Zuerst, glaube ich, wenn der Obersatz wahr ist, und schon selbst nur von **logischer Möglichkeit** redet, so folge der Schlußsatz so unwidersprechlich (wenn schon der Untersatz ebenfalls nichts als die bloß **logische Möglichkeit** von Gott ohne was immer Anderes aussagt) daß nur ein in der Logik unbekannter Mensch ihn läugnen möge. Es geht also wirklich der ganze bisherige Einwurf geradezu nur gegen den Obersatz: **Wenn Gott nicht exi-**

stiret, so ist er auch nicht logisch (innerlich) möglich. Denn dem Untersatze, Gott ist aber logisch möglich, widerspricht ja der Hr. Verfasser selbst nicht; da er bloß läugnet, daß diese bloß logische Möglichkeit hinlange, aus ihr die Realmöglichkeit zu erweisen. Zweytens: Wer sagt denn hier, daß die logische (innere) Möglichkeit eines jeden Dinges allgemein zum Beweise seiner Existenz hinlange? Die Frage ist ja nur; ob die logische Möglichkeit eines unendlich vollkommenen, an sich schon innerlich durchaus reell bestimmten, Dinges schon zu seiner Existenz hinlange? Und wenn wir nun dieses im Vordersatze beweisen; was kann der Hr. Verfasser wider den Untersatz, und die Schlußfolge mehr einwenden? Und drittens, wenn der Begriff, daß Gott ein unendlich vollkommenes, durchaus real und vollständig bestimmtes, Ding sey, richtig ist; brauchen wir denn noch eine Erfahrung, oder einen angebohrnen Begriff dazu; hängt es von den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens noch etwa ab; ob wir sicher und bis zur Evidenz erkennen können, daß der vorgestellte und seiner Vorstellung genau ähnliche Stoff dieses Begriffes logisch (innerlich) möglich sey? Zuletzt glaubt der Verfasser (S. 133.) durch so eine Frage diesem überzeugenden Beweise

aus-

ausweichen zu können: **Warum soll Gott nicht erst werden können?** -- -- Warum? -- -- Wenn er, zu dem daß er nicht existirte, sogar auch logisch unmöglich wäre; denn sollt er doch noch einst werden können? Er fährt noch toller fort. „Wenn „Gott den Grund seines Daseyns in nichts außer „sich Verschiedenen hat, so folgt noch nicht, daß „er denselben in sich habe (wer hat so was hier ge„folgert)? Dieser Grund wird aus sich wirklich, „ohne daß sich dieses Wirklichwerden in einer Zeit „denken läßt, und durch dieses Wirklichwerden „des Grundes fängt Gott selbst zu werden an. „Dieser Grund ist also nicht Gott selbst; weil „Gott durch denselben erst wird, aber er ist auch „in Nichts außer Gott gegründet. (Welch leib„hafter Widerspruch)! Wie dieß soll zugehen, be„greife ich freylich nicht: allein ich kann eben so „wenig begreifen, wie ein Ding von Ewigkeit her „seyn, oder in einer leeren Zeit soll werden kön„nen (ich glaube, durch dieß will er sagen: wie „ein Ding in der Zeit anfangen könne); oder „wie es den Grund seines Daseyns in sich ent„halten soll.“ Also, weil man Manches von Gott nicht begreifen kann, läßt man lieber die offenbarsten Widersprüche zu, um nur dem evidenten Beweise seines Daseyns auszuweichen. Und dieß heißt freylich auch originell denken. *)

*) In allem folgenden Reste dieser Abhandlung find ich mehrers nicht, als daß der Verfasser (S. 163. S. 185. ꝛc. ꝛc.) so viel zu erweisen sucht, als 1) daß durch jeden Beweis a posteriori aus dieser Sinnenwelt mehr nicht erwiesen werde, als das fernere Daseyn eines intelligiblen weitern Dinges; welches den Grund oder die Bedingung dieser noch bedingten Sinnenwelt enthält; aber noch bey weitem nicht ein an sich schlechthin unbedingtes, nothwendiges, oder gar unendlich vollkommenes Wesen, das ist, „Gott“: 2) daß wir bey dem allen schlechthin gar keine Kenntniß von der Art des Wesens dieses Dinges, so der weitere Grund des Daseyns der Sinnenwelt ist, haben können. Nun so was hat längst David Hume gesagt in einem seiner Essais Metaphysiques. Und hierauf „antworte“ ich ohne Weitläuftigkeit ganz kurz. Was „das Erste“ betrift, habe ich längst (im Anti-Kant §. 299. bis §. 312.) erkläret, daß aus allen Beweisen a posteriori mehr nicht als „ein durch sich „selbst unbedingt bestehendes Wesen,“ dieß aber mit aller Evidenz, erwiesen werde; ja daß aus dem physikotheologischen Beweise eben so mit Evidenz eine wenigst unermessene Wissenschaft, Allmacht, Weisheit, und Güte, dieses unbedingten selbstständigen Wesens, als eines sehr vollkommenen Geistes, erwiesen werde: hergegen daß dessen unendliche Vollkommenheit und göttliches Wesen nur durch den Beweis a priori ferner müsse und könne erwiesen werden. Daß aber doch der Beweis a posteriori hinwieder jenen a priori dadurch ebenfalls kräftig unterstütze; daß mittelst desselben die Möglichkeit eines selbstständigen Wesens aus seiner

erwie-

erwiesenen Wirklichkeit fürtreflich erwiesen werde, und folglich auch ferners die Möglichkeit, daß ein unendlich vollkommenes Gut aus sich selbstständig existiren könne. So lang man meinen dort gegebenen Beweis nicht liest, und beantwortet, bleibt alles widrig vorgebrachte eine leere Assertion ohne Grund. „Aufs „zweyte“ antworte ich ferner: Nachdem wir aus dem physikotheologischen Beweise wissen, daß das selbstständige Wesen, welches die schöpferische Macht der Sinnenwelt seine Existenz und Form zu geben enthält, für seine geistige Eigenschaften unermessene Wissenschaft, Macht, Weisheit, Güte ꝛc. enthalte; so ist es, nachdem wir a priori fest erweisen, daß dieses selbstständige schöpferische Wesen von unendlicher Vollkommenheit sey, ganz offenbar, daß eben diese Eigenschaften diesem unendlichen Wesen, aber in einem unendlich vollkommenen, auf keine Weise eingeschränkten Grade, zukommen.

**) Und da wir nun schon am Ende dieser neuen „Abhandlung“ sind; so frage ich wieder: Was lernen wir aus derselben? Sauber nichts? Enthält sie neue Gründe über diejenigen, welche schon Hr. Kant vorgebraucht hat? Gar keinen außer jenen tollen Beweis, den ich §. 9. seq. widerlegt habe: welcher freylich dem Hr. Kant nicht eingefallen ist.

§. III.

Meine gegentheilige aktive Ueberzeugung von der äußerst schädlichen Lehre der kantischen Philosophie, und dem aus selber gewiß zu erwartenden Umsturze aller festen Gründe der Religion und Moral; wenn sie den freyen Eingang in unsere philosophische Schulen finden sollte; der bloß passiven, zwar theuer beschwornen, aber allem Anscheine nach nicht genug überlegten, Ueberzeugung des Hr. Prof. Webers in seinem Versuche ꝛc. entgegengestellet.

§. 19.

Ich gehe itzt auf das zweyte Werk hinüber, welches diese meine Schrift veranlasset hat, nämlich auf des Titl. Hr. Prof. Weber zu Dillingen **Versuch die harten Urtheile über die kantische Philosophie zu mildern.** Gedruckt **zu Würzburg** 1793. Die Hauptrücksicht dieses Werkes zielt offenbar auf meinen **kurzen Entwurf ꝛc.** Die Innschrift verspricht **die Darstellung der verfäng-**

lichsten

lichsten Einwürfe dagegen sammt ihren Auflösungen. Und ich finde nichts von einer Auflösung jener ganzen Menge der verfänglichsten Einwürfe, welche ich im Anti-Kant dagegen, wie ich glaube, doch mit wenigst einem großen Scheine eines Gewichts gemacht habe. §. 177. S. 96. verweiset er mir die unglimpfliche Art meinen Gegner zu behandeln, und sagt zuletzt bloß: **Man darf doch nicht verneinen, daß manche Bemerkungen in Stattlers Schriften vorkommen, die des Nachdenkens werth sind.** Er sagt zwar §. 180., „er verstehe unter die verfänglichste **Einwürfe** solche, welche den „größten Schatten auf diese neueste (kantische) „Philosophie werfen, und sie dekreditiren müssen, „wenn darauf nicht geantwortet, und **der Mißverstand** nicht gehoben würde. Die Auflösung „der Zweifel gegen das System selbst oder die „Gründung desselben, welche in die tiefeste Tiefen der Spekulation hineingehen, gehört nicht „in den Plan dieser Schrift.“ Insonders aber glaubt er (in der Vorrede) seine Leser in diesem Versuche **überzeugen** zu können, „daß diese „neue Philosophie, ob sie schon mit der gewöhnlichen Denkart (auch mit der allen Menschen gemeinsamen gesunden Vernunft) sehr kontrastirt,

„den-

„ dennoch die gefährlichen, Religion und Staat „ bedrohenden Grundsätze nicht enthalte, die ihr „ hie und da zugemuthet werden.“ Zuletzt schwört er uns sogar hoch und theuer eine volle Ueberzeugung zu füllen, „ daß die kantische Philosophie „ nicht nur nichts Schädliches lehre, sondern daß „ sie vielmehr **die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität also begründe,** „ und gegen die feindlichen Angriffe ihrer Gegner „ also **sichere**, wie es noch keine Philosophie vor „ ihr vermocht hat.“ Dieser letzte Satz ist mir was mehr Paradoxes, als die ganze kantische Philosophie. Welche Starkgeisterey herrscht in unserm letzten Halbhunderte? Man beweist uns, daß alles Schwarze Schneeweißes, und alles Schwarze Kohlschwarzes sey. Und wir müssen es gegen alles widrige Zeugniß unserer Sinne glauben; weil man schwört davon überzeugt zu seyn. Diese Herren sprechen immer auf die entscheidendste Art von der Wahrheit des kantischen Systemes; obschon die bey weiten noch größere Menge der bisher für gründlich angesehenen Philosophen darinn nichts als die absurdesten Irrthümer antreffen. Und sie nehmen diesen übel, wenn sie mit gleicher Entscheidung gegen dieselben sich äußern. Ja sie glauben so was für sich schon berechtiget zu seyn, wenn sie auch in

die tiefesten Tiefen dieser Spekulation und in die Auflösung der Zweifel gegen die Wahrheit des Systems selbsten nicht hineingehen, sondern nur **schwören**, daß sie davon überzeugt sind. Das Allerbefremdenste ist, daß der gelehrte Hr. Professor uns schwört, ganz überzeugt zu seyn, daß diese Philosophie **die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität** also **begründe**, und gegen alle ihre Feinde **sichere**, wie es noch **keine vor ihr** vermocht hat!!!!!!!! Dieser Schwur allein bringt mich in Entsetzung, wenigst wenn er das Wort **Philosophie** nicht in einem Doppelsinne gebraucht: Denn wir gestehen es gern ein, daß man sich vor Zeiten in Begründung der hier verstandenen Grundwahrheiten der Religion und Moralität eben keiner demonstrativen Philosophie, sondern nur so einer Philosophie gebraucht habe, welche bis zur großen **physischen und moralischen Gewißheit** reichte. Nun wird der Hr. Professor der kantischen Philosophie, besonders in ihrer Begründungsart der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, ja wohl auch keine Demonstration zueignen: da wir derselben doch wenigst eben so noch unaufgelöste Einwürfe entgegen setzen, als Hr. Kant gegen unsere Beweise vorbringt. Der Hr. Professor muß denn den Schwur

von seiner Ueberzeugung von dem Vorzuge der kantischen Philosophie über alle vorige auch von der obschon nicht demonstrativ, jedoch mit der aller gesunden Vernunft eigenen physischen und moralischen Gewißheit richtig raisonnirenden Philosophie aller christlichen Theologen, aller heiligen Väter und Lehrer der katholischen Kirche, ja selbst eines heiligen Apostels Paulus, verstehen: da es ja gewiß ist, daß keiner aus allen diesen von der kantischen Begründung und Sicherung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität was gewußt, oder an dieselbe nur jemals gedacht habe. Alle tragen uns die natürlichen Moralgesetze schon als Gesetze Gottes vor, welche uns die natürliche Vernunft zwar verkündige, aber nicht selbst davon Gesetzgeber sey. Alle halten für sicher, daß wir zuerst Gottes Daseyn mit voller Gewißheit aus den **sichtbaren**, außer und neben uns wirklich vorhandenen, und in ihren wirklichen Veränderungen durchaus schon seit Jahrtausenden die gesetzmäßigste Ordnung haltenden Dingen erlangen. Schon der alte Psalmist ruft uns zu im XVIII. Psalme: **Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündiget das Werk seiner Hände. — — Ihre Stimme ist in aller Welt erschollen** rc. rc.

§. 19.

§. 19.

Ich bitte aber den gelehrten Hr. Professor vorzüglich den Text des Weltapostels zum Römern (I. 18.) im lateinischen und in dem originellen Griechischen vor sich zu nehmen. Er lautet sicher in der Hauptsache also:

„ In dem Evangelium offenbaret sich der Zorn
„ Gottes vom Himmel herab wider alle Gottlosig-
„ keit und Bosheit jener Menschen, welche **die**
„ **wahre Erkenntniß von Gott** boshafter Weise
„ zurück halten (andern verhalten, ihre Bekannt-
„ werdung wissentlich hemmen): indem **diese wah-**
„ **re Erkenntniß Gottes** ihnen doch wohl bekannt
„ ist: da Gott sie ihnen selbst klar geoffenbaret
„ hat. Denn, obschon dessen Wesen und Eigen-
„ schaften an sich unsern Augen unsichtbar sind; so
„ werden sie doch **mittelst der Vernunft aus**
„ **den Geschöpfen** dieser Welt sichtbar, **selbst**
„ **auch seine ewige Macht und Gottheit**; so,
„ daß sie nicht zu entschuldigen sind: weil sie bey
„ aller dieser ihrer wirklichen Erkenntniß Gottes den-
„ selben nicht als Gott (nach Gebühr) geehret,
„ noch ihm für diese ihnen ertheilte Erkenntniß,
„ sich dankbar erzeiget, sondern durch eitle Erdich-
„ tungen sie unwirksam gemacht haben. Deswe-

„ gen wurde ihr unverständiges Herz verfinstert.
„ Sie rühmten sich als Weise, und sie sind in die
„ abgeschmacktesten Thorheiten verfallen.“

Ueber diese Stelle des Weltapostels mache ich nun die folgenden, wie ich glaube, unwidersprechlichsten Anmerkungen.

1) Der Apostel behauptet hier offenbar, daß wir sowohl das Daseyn der Sinnenwelt und die Herrlichkeit, Ordnung, Größe, ja selbst die innere Zufälligkeit alles ihres Daseyns **aus Erfahrung der Sinne** erkennen, als aus dieser auch **mittelst der Vernunft** richtig und mit so hinreichender Gewißheit auf das Daseyn eines **allmächtigen** Schöpfers jener Sinnenwelt, und eines eigentlichen **Gottes** schließen, so daß die heydnischen Philosophen nicht zu entschuldigen waren, daß sie so eine ihnen wirklich von Gott ertheilte Erkenntniß nicht zu ihrer Herzensbesserung und Tugendbeflissenheit benutzten.

2) Der Apostel behauptet ferner, daß diese heydnische Philosophen dadurch sich den Zorn Gottes zugezogen, folglich schwer gesündiget haben; daß sie gerad eben diese Art der wirklich gehabten Erkenntniß andern ihren Mitmenschen verhalten, ja dieselbe sogar durch ihre eitle Vorgebungen von andern Gottheiten verdorben haben.

3) Er

3) Er behauptet, daß eben diese Art von Erkenntniß Gottes allen von Gott selbsten klar genug ertheilet war.

4) Diese Art von Erkenntniß Gottes war doch für sich selbst nur Philosophie, Vernunfterkenntniß, philosophische Erkenntniß.

5) Nirgend haben die Apostel, weder schriftlich, noch mündlich, die kantische Art diese erste Grundwahrheit aller Religion (das ist, das Daseyn eines Gottes und dessen wahrer göttlichen Vollkommenheit und Ewigkeit) zu begründen und zu erweisen, vor etragen; minder als dazu hinreichend erkläret. Ihre Philosophie war also sicher die kantische nicht. Und was ich hier von dem Weltapostel bemerket, giltet eben so ganz von allen Vätern, von allen Lehrern, und christlichen Theologen, bis auf unsere Zeiten.

6) Paulus setzet nichts weniger als eine allen Menschen einleuchtende vollkommene Demonstration in dieser ihnen allen gemeinsamen hinlänglichen Philosophie, oder Vernunfterkenntniß von Gott, voraus, sondern bloß eine Erkenntniß der gemeinsamen gesunden Vernunft. Unterdessen beschreibt und bestimmt er jedoch den Ursprung dieser so gewißen und hinlänglichen Erkenntniß Gottes durchaus eben so, wie der nur deutlicher entwickelte Gang der von

mir und einer Menge der heutigen Philosophen gegen den Hr. Kant behaupteten Demonstration a posteriori des Daseyns Gottes geführet ist. Aller Innhalt, alle Sätze dieser Demonstration, sind schon in diesem Paulinischen Beweise, der nur aus der gemeinsamen gesunden Menschenvernunft geführet wird, obschon noch nicht entwickelt, enthalten.

Und nun nach allen diesen schwört uns Hr. Weber Professor der Philosophie, er sey überzeugt, daß noch keine Philosophie vor der kantischen es vermocht habe, die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität so zu begründen, und zu sichern, wie diese nagelneue kantische. Seltsam fürwahr!

*) Man sage mir doch nicht, man lasse diesem physikotheologischen Beweise seine moralische Gewißheit, und läugne nur dessen Evidenz. Denn „erstens“ ist hier in Rücksicht auf den Hr. Professor Weber nur die Frage; ob des Hr. Kants Beweisart des Daseyns besser und gründlicher, der gemeinen Fassung des gesunden Menschenverstandes angemessener sey, als eben diese von dem heiligen Paulus allein gebrauchte Beweisart. „Ferner“ ist nur die Frage, ob in dieser gemein faßlichen Beweisart alle wesentliche Sätze an sich selbst wahr, oder falsch sind. Sind einige Hauptvordersätze falsch; wie konnte der Apostel die heydnischen Philosophen so sehr beschuldigen, daß sie aus falschen Sätzen nicht auf das Daseyn Gottes standhaft geschlossen, und praktisch darnach gehandelt hatten?

Sind

Sind sie alle wahr und richtig; wie kann die Beweisart des Hr. Kant gründlich seyn; da doch dieser offenbar in seiner Aesthetik solche Sätze als evident zum Hauptgrunde seines Systems voraussetzet, welche die Hauptvordersätze dieses auch nur nach der Denkart der gemeinen Menschenvernunft verfaßten Beweises ganz widersprechen? Er glaubt es ja vollkommen erwiesen zu haben, daß außer uns gar kein Raum, und inner uns nur die bloß ideale Form desselben, hergegen „nirgend eine wahre Zeitfolge" sey: daß wir folglich von den Eigenschaften der Dinge außer uns gar keine Erkenntniß haben: und darum so weniger mit Grunde auf das Daseyn eines von ihnen verschiedenen Urhebers derselben, am wenigsten aber auf gewiße Eigenschaften dieses Urhebers, oder gar auf die Gottheit desselben, schließen mögen? Ich habe es im Anti-Kant §§. 298. * 300. 301. schon erwiesen, daß dieser Beweis ohne den Ontologischen gar nicht bestehen wurde: weil man in selbem die Veränderlichkeit der ganzen Weltordnung so wie im Ontologischeu voransetzen muß; ohne welche er gar nichts gelten kann. Aber Kant läugnet ja schlechthin mit aller Zeitfolge auch alle wahre Veränderung in der großen Welt. Oder wenn etwa ein Kantianer doch noch zugeben will, daß dieser Beweis a posteriori wahre moralische Gewißheit enthalte (das doch Kant selbst sicher nicht eingestund) muß er nicht auch den Sätzen vom Daseyn einer sichtbaren äußern Sinnenwelt, von unserer reellen Erkenntniß der Eigenschaften derselben, von der reell giltigen Richtigkeit des nach gemeiner Denkart daraus formirten Vernunftschlußes, eben auch wenigst moralische Ge-

wißheit zugestehen? „Endlich“ frage ich: kann dieser Beweis vom Daseyn Gottes für den gemeinen Menschenverstand noch eine volle moralische Gewißheit ferner behalten; wenn ungestudirte Leute hören, daß die Kantianer, eine Gattung Menschen, die man für die tiefsinnigsten und gründlichsten aus allen mit größtem Ruhmsprechen ausgiebt, alle desselben Vordersätze, welche die gemeine Vernunft für so gewiß voraussetzet, sowohl für schlechthin falsch halten, als auch die Schlußfolge desselben als ungründlich geschlossen erweisen? Erhält nicht selbst die moralische Gewißheit der Vernunftschlüße des gemeinen Menschensinnes bey ungelehrten Leuten eben dadurch erst seine feste Gewißheit; daß sie auch allgemein von denen allertiefsinnigsten Köpfen für wahr, ja für bis zur vollen Evidenz erweislich anerkannt, von keiner beträchtlichen Zahl vernünftiger Menschen aber widersprochen werden? Ich meyne, diese Betrachtung klecke allein schon, um jedermann zu überzeugen, daß es gewiß sehr unvorsichtig gesprochen sey; wenn ein christlicher öffentlicher Lehrer den Beweis des Hr. Kants vom Daseyn Gottes für besser ausgiebt als alle Vorige; deren sich christliche Lehrer jemals selbst nach dem Beyspiele der Apostel und der Kirche Jesu gebraucht haben, und daß erst nach beynahe 1800 Jahren von einem Philosophen in Königsberg ein besserer erfunden worden.

**) Man sage ja mir auch nicht, daß der Vergleich nur zwischen für evident vorgegebenen Beweisen angestellt werde, und man habe nur behauptet, daß unter allen vorgegebenen Demonstrationen vom Daseyn

Got-

Gottes die kantische Demonstration die gründlichste sey. Denn lächerlich wäre es, wenn man den kantischen Beweis für eine Demonstration angeben wollte; da so was Hr. Kant selbst nie geträumet hat: indem ja die Demonstration nur der spekulativen Vernunft allein eigen ist, welcher doch Hr. Kant alles Vermögen vom Demonstriren über jede „Noumenen“ schlechthin abspricht. Herr Weber redet ja ohnehin ganz allgemein.

§. 20.

Allein ich **erweise** ferner positiv; daß **der kantische Glauben** vom Daseyn Gottes und eines künftigen seligen Lebens offenbar nicht dazu hinlänglich und schicklich sey, jene was immer für eine Art von so fester Gewißheit in einem, insonders kantisch denkenden, und sonst gründlichen Philosophen zu bewirken; daß er schlechthin nicht mehr vor Gott zu **entschuldigen wäre**, daß er seine schon erhaltene Erkenntniß vom Daseyn eines wahren Gottes nicht besser zur eigenen Tugend benutzet, und andern ihren Mitmenschen mitzutheilen unterlassen habe. Er kann denn also **nicht besser und auch nicht aller Menschenvernunft angemessener seyn, als der Paulinische Beweis;** welchen Paulus für so stark angiebt, daß er den heydnischen Philosophen alle **Entschuldigung** abspricht.

Der erste Satz des Kantischen Beweises ist: **Es giebt Moralgesetze**, welche uns Pflichten auflegen, wodurch uns gewiße Handlungen als gut gebothen, andere als bös verbothen werden. Ihr allgemeiner Imperativ lautet also: **Du sollst das thun, weil es gut ist: du sollst das nicht thun, weil es bös ist, und weil es in deiner Willkur steht jenes zu thun, und dieses zu unterlassen**, unerachtet die Sinnlichkeit dir jenes als bös, dieses als gut, vorstellt, folglich das Letztere gebietet, das Erstere verbietet. Sein **oberstes Princip der Moralität**, oder der Erkenntniß der Moralgesetze heißt: **Thue und unterlasse alles das, was du dafür hältst, daß allen Menschen Pflicht seyn soll.**

Nun merke man, daß der heilige Paulus in oben angeführter Stelle den heydnischen Philosophen sonderbar ihre Laster der Unlauterkeit von aller Art als solche Sünden vorwirft; worüber sie bey ihrer Erkenntniß von Gott, welche ihnen aus der sichtbaren Welt einleuchtete, durchaus nicht zu entschuldigen waren. Lasset uns itzt sehen, ob die nämlichen Philosophen eben sogar nicht zu entschuldigen gewesen wären; wenn sie steife Kantianer gewesen, und keinen andern Beweis vom Daseyn Gottes, und keine andere Kenntniß seines Wesens

und

und seiner Vollkommenheit, als Hr. Kant als zuverläßig anerkennet hätten.

Ich frage: Konnten sie nicht, ja mußten sie nach kantischen Grundsätzen nicht so bey sich denken? 1) Uns ist demonstriret, daß es weder reellen Raum, noch eine wirkliche Zeitfolge giebt, weder inner, noch außer uns. Alles, was möglich, ist auch wirklich, und alles, was wirklich, ist auch nothwendig. Dieß ist das einzige demonstrirte Naturgesetz. Mit diesem kann kein anderes Naturgesetz von wahren unter wahrer Zeitfolge sich ereignenden Veränderungen von was immer Art (moralischen, oder unmoralischen) bestehen. 2) **Freyheit** ist nach diesem Grundprincip der Kantischen Philosophie ein offenbar widersprechende Idee. Sie soll **im kosmologischen transcendenten Verstande** das Vermögen seyn einen Zustand von selbsten anzufangen; **im praktischen Sinne** aber ein Vermögen des Menschen sich unabhängig von der Nöthigung der sinnlichen Antriebe von selbst zu bestimmen. (Sieh den Versuch des Hr. Prof. Weber §. 110.). Allein nach dem ersten evidenten kantischen Grundsatze fängt keine Handlung mit einer wahren Zeitfolge nach einem vorhergehenden Zustande an. Alles, was möglich, ist schon ewig, und **zugleich** bestimmt, und wirklich; und alles

Wirk=

Wirkliche nothwendig. Also ist Freyheit eine unmögliche Idee. 3) **Das unbedingte Geboth der praktischen Vernunft, „du sollst,"** das ich in mir zwar manchmal, **besonders im Betreff meines Verhaltens gegen andere Menschen,** vernimme, ist eben so problematisch, ob selbes mehr reelle Wahrheit enthalte, als alle bloß spekulative Vernunftideen. Warum soll ich mich denn sogleich nach Selbem fügen? Da doch die wenigsten andern Menschen sich daran kehren; und ich dadurch meist meiner eigenen Glückseligkeit in diesem Leben schade. Ich weiß ja sogar nicht, von was Art die äußern Dinge sind, die wir **Menschen** nennen; ob ihnen meine wie immer unternommene Handlungen wirklich was schaden, oder nutzen können. Ich habe von meiner Wirksamkeit auf dieselben weder Erfahrung, noch andere Kenntniß. Selbst **meine ganze Wirkungsart auf dieselbe** erscheint mir bloß unter der Form des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit aber gehen nie aus mir hinaus, und sind bloße Vorstellungsformen meiner Sinnlichkeit. Was aber jene Vernunftgebothe betrifft, welche mir **meine Handlungen gegen mich selbsten** vorschreiben, diese kann ich aus dem obersten Princip der Moralität gar nicht erkennen. Z. B. ich sehe es aus densel-

ben

ben einmal nicht ein, warum ich dafür halten, oder wünschen solle, daß es für alle Menschen Pflicht seyn solle, den Geschlechtstrieb außer der ordentlichen Ehe stäts zu unterdrücken. 4) Soll es **Würde** seyn um die sogenannte **Tugend** (von welcher doch nichts Vollkommenes irgend zu erfahren, noch zu erwarten ist); wenn unsere Handlungen gleich nothwendig sind, sie mögen dem Vernunftgebothe (**du sollst**) gemäß, oder zuwider seyn? Man sage uns, warum Tugend mehr Würde enthalte; wenn sie eben so nothwendig, eben so ewig, und ohne Anfang in einer wahren Zeit, wie die Glücksgaben und Talente, als bloße Erscheinungen in einem idealen Ich existiren. Warum soll die Unterwerfung gegen ein sogenanntes bloßes Willensgesetz Würde in sich haben? (Versuch §. 105.)? Da die Tugend hier meist mit Unglücksstande verbunden ist, gemäß allen synthetischen Erfahrungssätzen von selber; woher soll ich denn von ihr Glückseligkeit in einem andern Leben, als eine Wirkung und Folge davon, wie immer mit Grunde erwarten können? In wem sollte ihre Würde dazu bestehen, wenn sie weder frey, noch eine natürliche Ursache der Glückseligkeit ist? Und ein künftiges seliges Leben? Ist denn was **Künftiges** möglich ohne wirkliche Zeit? 5) **Du sollst!** Wer ist denn der,

wel-

welcher so gebieth? Mein Ich? Wer ist der Du, welcher soll, und dem so gebothen wird? Wiederum mein Ich? Wie? Eine bloße ideale Form aller meiner Gedanken gebiethet sich selbsten? Welche Thorheit! — 6) Setzen wir auch, der Tugend komme wahrhaft eine Würde zu einst glückselig zu werden; wäre es denn so eine Absurdität, wenn sie es auch nie wirklich wurde? Wessen Folge wäre das, als bloß der Hinfälligkeit alles unseres Wesens? Ja: wenn es schon sonst gewiß wäre, daß sie uns wahrhaft frey sey, und daß ein allmächtiger Gott existire, der uns sie gebòthe; freylich denn wäre es die größte Ungereimtheit, denken dieser Gott werde ihr nicht wenigst in einem künftigen Leben (wenn doch eins möglich ist) so eine Glückseligkeit zum Lohne ertheilen. Und doch blieb es für uns Philosophen noch ein Räthsel: warum denn Gott den wirklich Tugendhaften nicht schon hier zur Aufmunterung aller anderer schon mit Glückseligkeit belohne? Aber so lang ich vom Daseyn eines Gottes nicht schon anderswoher vergewißet bin; ist es gewiß nicht ungereimt zuzugeben, daß Tugend eine Glückseligkeit gewähre. Nun bey allem diesem, **warum soll ich doch glauben**, daß es einen Gott gebe, der einst die Tugendhaften glücklich machen werde? **Warum soll ich mir vor ihm fürchten,**

einst

einst noch nach diesem Leben den übertretenen Gebothen meines bloß idealen Ichs von ihm gestrafet zu werden? Wurde er selbst sich mir als Gesetzgeber entdeckt haben; gewiß, denn wurde ich erst vor ihm mich der Bestraffung durch meinen Ungehorsam gegen ihn schuldig gemacht haben.

*) Sonderbar ist, daß Hr. Prof. Weber §. 112. als ein katholischer Lehrer den Satz so leicht annimmt: „Freyheit steht mit der Naturnothwendigkeit in keinem „Widerstreite:“ da doch der dritte Satz des Jansenius als ein ketzerischer Irrthum von der gesammten katholischen Kirche verworfen ist, in welchem gerad eben das behauptet wird, nämlich „daß die zu einem Tu„gendverdienste (oder Würde) erfoderliche Freyheit „mit der Naturnothwendigkeit bestehen könne.“

§. 21.

Ich behaupte übrigens mit wenigst eben so großem Zutrauen auf meine Denkart und Beweise, wie Hr. Kant und seine Anhänger auf die Ihrigen, daß ich die Schwachheit und Eitelkeit, gewiß aber **die problematische Ungewißheit, des kantischen praktischen Beweises oder Begründens des Daseyns Gottes**, eines uns interessirenden **Moralgesetzes**, einer so ausgezeichneten **Würde** der bloß auf selbes sich gründenden Tugend,

gend, eines **künftigen seligen Lebens**, kurz, aller Ingredienzien des kantischen Beweises vom Daseyn Gottes und einer künftigen Seligkeit der tugendhaften Menschen, **wenigst** eben so stark in dem Anti-Kant dargethan habe; als Kant die problematische Ungewißheit aller spekulativen Beweise von dem Daseyn Gottes erwiesen zu haben glaubet. Und wenn der Hr. Prof. Weber diese meine Behauptung widerspricht; so muß er alle jene, mir bis itzt noch ganz demonstrativ scheinende, Einwürfe gegen den praktischen Beweis des Hr. Kants und alles dessen Innhalts zuerst ganz widerlegen; welche ich im zweyten Bande meines Anti-Kants von §. 359. an bis §. 400., und im ganzen dritten Bande desselben, dawider vorgebracht. Aber was braucht es denn mehr? Hr. Kant bekennt ja in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten das ihm selbst ganz unbegreifliche, das ist, Widersprechendscheinende aller Ingredienzbegriffe seines Beweises. **Unerklärlich ist ihm**, was für **ein Interesse** der Mensch **an moralischen Gesetzen** nehmen könne; **unmöglich die Freyheit** des Willens **zu erklären**. Er läßt es **unausgemachet; ob nicht überhaupt** das, was man **Pflicht** nennet, **ein leerer Begriff** sey (Anti-Kant IIter Band §. 30.*; wo die Stellen des Hr.

Kants

Kants hievon angeführt sind). Er sagt es mit dürren Worten: **Es gebe kein Beyspiel in der ganzen innern Erfahrung von einem kategorisch und schlechthin was gebiethenden Moralgesetze**, und schließt seine **Grundlegung** noch mit dem offenherzigsten Bekenntniß der **unbegreiflichen Möglichkeit eines kategorischen Imperatives sittlicher Gesetze** (l. cit. §. 42. 43.). Man sehe auch (l. cit. §. 49. §. 87. n. 7. §. 102. *). Kant gesteht die **absolute Unbegreiflichkeit eines Moralgesetzes** ein (l. cit. §. 110. §. 112. 144.). Freyheit ist ihm selbst **eine bloß noch problematische Idee** (l. cit. §. 129. lit. b.). Man lese nur doch die allda §. 130. aus des Hr. Kants Grundlegung S. 114. angeführte Stelle sammt meinen Anmerkungen darüber §§. 134. 135. 136. 142. 143. 148. 149.

*) Wenn aber dem also ist: wenn Freyheit, Pflicht, Moralgesetze, nur problematische Ideen sind; wenn auch der kantische Beweis das Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, einer Glückseligkeit des Tugendhaften in einem künftigen Leben wenigst gewiß eben so problematisch seyn läßt; wie Hr. Kant behauptet, daß alle diese Dinge bey allen bisher vorgetragenen Metaphysischen bloße Probleme bleiben; von welchen man weder für ihre Wahrheit, noch für ihre Falschheit einen überzeugenden Beweis führen könne;

mit welchem Grunde „postuliret“ er denn zuerst, daß man das Daseyn der Moralgesetze, einer wahren Freyheit, einer Würde der Tugend, als mehr reelle und objektiv giltige Ideen, als die Ideen der spekulativen Vernunft von einer Seele, von einer Sinnenwelt, von einem Gott sind, annehme? Und wenn alle diese eben so problematische Ideen sind; mit welchem Grunde postuliret er weiter, daß man aus Voraussetzung der gewißen objektiven Realität dieser Ideen einen nicht mehr problematischen, sondern gewißen und festen Glauben vom Daseyn Gottes und eines unsterblich seligen Lebens auf dieselben gründen möge?

§. 22.

Lasset uns für itzt nur mit einem kurzen Blicke auf den Hauptgrund jenes allgemeinen moralischen Glaubens vom Daseyn eines Gottes hinsehen, den Hr. Kant allein anzugeben weiß. Er sagt (Anti=Kant §. 394.): Wenn ein Glaube von der Wahrheit einer Vorstellung (z. B. vom Daseyn eines Gottes) ein für sich selbst und allgemein nothwendiges Mittel ist einen Zweck zu erreichen, welchen zu erreichen man sich schon vorhin verbunden, oder wenigst allgemein zu erreichen berechtiget, zu seyn erkennt; in jedem solchen Falle, wenn der (sittlich gute) Willen, um den absolut rechtmäßigen oder gar gebothenen Zweck

wirk=

wirklich zu erreichen, den Verstand durch seinen Befehl dahin neigt, daß er jene Vorstellung wirklich für wahr annimmt; weil das Fürwahrhalten eben solcher Vorstellung ein nothwendiges Mittel ist denselben Zweck zu erreichen; so ist es in beyden Fällen immer **ein frommer** (sittlich guter) **Glaube**; und zwar, wenn der Zweck allgemein allen gebothen ist, und so ein frommer Glaube für sich selbst ein dazu für alle Menschen nothwendiges Mittel ist, so ist so ein frommer Glaube sogar ein alle Menschen verbindendes Gesetz, und **ein allgemein moralisch gebothener frommer Glaube**. Nun aber ist die Erfüllung der Moralgesetze ein allgemein allen Menschen durch dieselben selbst gebothener Zweck; und der Glauben an die Wahrheit der Vorstellung vom Daseyn Gottes ist ein allen Menschen schlechthin nothwendiges Mittel zur Erreichung jenes allen gebothenen Zweckes der Erfüllung der Moralgesetze. Also ist der fromme Glauben von der Wahrheit der Vorstellung vom Daseyn Gottes ein allen Menschen allgemein selbst schon von dem Moralgesetze gebothener frommer Glauben.

*) Ein Beyspiel von so einem allgemeinen moralisch gebothenen frommen Glauben gab ich selbst loc. cit. jenen Glauben, den einem Unterthane ein wahres

göttliches Gesetz gebiethet, von der Rechtmäßigkeit des Befehles seines rechtmäßigen Obern, ob er schon gerade zu diese Rechtmäßigkeit solches Befehles nicht einsieht; so lang nämlich der Unterthan keinen sichern Grund hat Dummheit oder Bosheit als die Ursache so eines Befehles, das ist, unrechtmäßige Gewaltsanmassung, zu behaupten. Allein, so leicht wir den Obersatz dieses Raisonnements für richtig zulassen mögen für den Fall; da man vergewißet ist, daß der Zweck uns durch eine Art von wahrem, und solchem Moralgesetze zu erreichen gebothen ist, dessen reelle Existenz, oder wenigst dessen hinreichende Verbindlichkeit uns klar und ungezweifelt einleuchtet: so ist es doch unbegreiflich, wie ein ernstlicher Kantianer, und jeder, welcher mit diesen „die spekulative Vernunftideen“ für bloße Probleme ansieht (unter welche gewiß auch „die „Idee der Freyheit“ noch gehört, wenn ihre Realität nicht aus Erfahrung wahrzunehmen ist; wie Kant durchaus behauptet), den Untersatz der obigen Schlußrede als richtig und gewiß einsehen könne. Kant bekennt ja selbst, wie eben gesagt worden; daß er es unausgemachet lasse, ob nicht überhaupt das, was man „Pflicht“ nennet, ein leerer Begriff sey: er gesteht ein, daß es auch keine Erfahrung von einem kategorisch was gebiethenden Moralgesetze gebe; ja daß er auch die Möglichkeit so eines Gesetzes nicht zu begreifen im Stande sey: es sey ihm eben so unerklärlich, daß man sich über ein Moralgesetz interessiren könne. Und wenn doch eine Art von so einem Moralgesetze schon verbände sich um den Zweck thätig zu bewerben; woher käme denn noch die Nothwendigkeit eines Glaubens

vom

vom Daseyn eines Gottes als eines Mittels zu Erreichung dieses Zweckes? Nicht etwa aus eben dem Grunde, damit der Willen erst hinreichend auch durch ein göttliches, mit Versprechen eines Lohnes und Drohung großer Strafe im künftigen Leben darauf dringendes, Gesetz erst wahrhaft verbunden, oder moralisch genöthiget wurde? Aber folgt nicht eben darum, daß eine bloß problematische Idee auch der praktischen Vernunft von einem Moralgesetze für sich allein noch nicht schlechthin oder kategorisch verbinde? Foglt nicht, daß, wenn man von der Existenz der Freyheit nicht vergewißet ist, man eben so wenig ein „Moralgesetz" sicher und fest annehmen könne? Wenn es nicht nothwendig ist, daß man die ohnehin nur idealen und problematischen kantischen Moralgesetze erfülle; ja wenn es noch nicht gewiß ist, daß man dieselbe zu erfüllen verbunden sey; wie soll es nothwendig, wie soll man verbunden seyn, daß man ein auch zur Erfüllung dieser Moralgesetze nothwendiges Mittel anwende? Sollten sich kantianische Philosophen nicht viel leichter bey so einer Erkenntniß von kantianischen Moralgesetzen, als jene heydnische Philosophen bey ihrer Erkenntniß vom Daseyn Gottes und dessen Gesetzen, über ihre schändliche Laster, entschuldigen können, von welchen der heilige Paulus geredet hat.

**) Wir werden also offenbar auch nach dem Beweise des Hr. Kants noch auf der alten Stelle eines bloßen Problems über das Daseyn Gottes und einer künftigen Seligkeit uns befinden; wie (wenigst nach der kantischen Behauptung) vor und ohne diesen

neuen Beweis. Wie aber? soll so ein Lehrsystem nicht „gefährlich,“ nicht „schädlich“ seyn? Soll es „die „Grundwahrheiten der Religion und Moralität besser „begründen, als es noch keine Philosophie vor ihr ver„mocht hat?“

***) Die Kantianer rühmen sich immer mit Kante, daß sie durch ihr System sowohl dem „Dog„matisme als Scepticisme“ ein Ende gemacht. Wie aber? Begründen sie nicht vielmehr dadurch den allerhartnäckigsten Scepticisme und die allgemeinste Zweifelhaftigkeit über alle erste Grundwahrheiten der Religion und Moralität? Gesteht nicht Kant selbst frey, daß er sich eben so wenig über die Ideen der praktischen Vernunft, als über die Ideen der spekulativen Vernunft, daß sie mehr als Ideale sind, überzeugen, die Realität und Möglichkeit ihrer Objekte so wenig von den einen als von den andern begreifen könne? Und nun so was, soll der Religion und der Moralität nicht schädlich; soll für die Staaten nicht gefährlich seyn?

§. 23.

Ich will mich itzt hier noch nicht einlassen in die weitere Untersuchung; ob das Lehrsystem des Hr. Kant noch wie immer mit einem festen Beweise von einer göttlichen Offenbarung, und mit Gewißheit über die Existenz und Wahrheit derselben zu vereinbaren sey. Genug ist, daß man so leicht sich nicht vorstellen kann, wie es möglich sey, mit Ge-

wißheit

wißheit erweisen zu können, **daß Gott zu uns geredet habe**, und uns unbegreifliche Geheimnisse geoffenbaret habe; so lang es nach allen alten und neuen Beweisen ein bloßes Problem ist, **ob Gott wirklich existire**. Wenn der einzige Satz des Hr. Kants so evident und wahr wäre, nämlich daß es keine reelle Zeitfolge gebe, wie es Kant in seiner Aesthetik so dreust behauptet; so bin ich überzeugt, daß keine **Wunder** noch **Weissagungen** mehr möglich wären: weil alle Naturgesetze und Voraussagungen künftiger entfernter, und von der Menschenfreyheit abhängiger Dinge sich auf den Gegensatz von der Realität der successiven Zeitfolge wesentlich gründen. Und so fallen ja die Hauptgründe aller übernatürlichen Offenbarung Gottes weg.

§. 24.

Ferner aber, wenn alle diese Hauptgrundwahrheiten aller natürlichen und übernatürlichen Religion (welche die spekulative Vernunft der praktischen vorausliefern, und als ihre einzigen entfernten Gründe festsetzen muß; um nicht alle ihre Imperativen oder Gebothe als bloße Phantasien und leere Träume gelten zu lassen) durchaus reine und gleich wahrscheinlich und unwahrscheinlich erwiesene

Probleme sind; wie sie es nach Kants eigenem Geständnisse wären: soll so eine problematische Unentschiedenheit darüber denselben ihre Bewegungskraft und Wirkungsmacht auf den menschlichen Willen nicht entkräften? Nicht wenigst um mehr als zwey Drittheile schwächen? Und soll denn auch so was **der Moralität nicht schädlich** seyn? Soll so eine Philosophie **keine gefährliche, der Religion und dem Staat bedrohende Lehrsätze** enthalten? Ist es nur **Zumuthung**; wenn man ihr so was vorwirft? Heißt das **die Religion und Moralität besser begründen, und gegen die feindlichen Angriffe ihrer Gegner sicheren, wie es noch keine Philosophie vor der kantischen gethan hat? (Vorrede des Versuches** ꝛc.)? Und trauen Sie Ihnen, hochwerthester Herr Professor, noch zu **schwören, daß Sie von so was überzeugt sind?**

*) Ich meines Theils glaube, daß es nicht vonnöthen sey, daß ich ihnen hinwieder schwöre; wie ich vollständigst von allem geraden Gegentheile überzeugt bin, und vom Anbeginne her war; als ich des Hr. Kant Kritik der reinen Vernunft, Prolegomenen, und die Grundlegung der Metaphysik der Sitten, las. Und itzt wird ich um so leichter ihnen begreif-

lich

lich machen; warum ich gegen meinen ganzen Charakter und gegen alle meine Gewohnheit so frey eine große Verachtung gegen die ganze Lehre sowohl als Denkart, ja auch herzlichen Widerwillen, in meinen Widerlegungsschriften derselben äußerte; ja warum ich sogar den Ton eines Selbstlobes meiner Philosophie in denselben widerholte Male annahm.

§. 25.

Ich war nämlich eines Theiles vollkommen durch meine Philosophie, durch meine **spekulative** und **praktische Vernunft** (deren beyden **tiefeste Tiefen** ich seit 30 Jahren wie möglich fleißig und methodisch durchstrühlt hatte) vollständigst überzeugt; daß das ganze kantische Lehrgebäude keinen neuen wahren Lehrsatz zum Fortschritte der menschlichen Kenntnissen liefere; sondern vielmehr alle Menschen darüber bloß irremache; und doch mit einer großen Menge neuer, schon mit der gemeinen gesunden Vernunft geradezu streitenden, Irrsätze mittelst seiner verwirrten Terminologie und dadurch äußerst unverständlich gewordenen Denkart umsonst beschäftigen, und so um die Zeit und Kräfte bringen werde. Aber ich war noch mehr überzeuget, daß dasselbe wirklich, gerade in der gefährlichsten Zeitepoche der schon so hoch gestiegenen Zweifels-

sucht, dem bey witzigen (zum Selbstdenken nichts weniger als fähigen, und doch selbstdenken zu wollen dreustest entschlossenen und verwegenen) Menschen ohnehin schon allgemein überhandnehmenden Unglauben, und dann selbst auch aller Unmoralität, zum Unglücke aller Staaten den größten Vorschub geben müsse; wenn dasselbe unter den öffentlichen Lehrern Beyfall und merklichen Anhang finden würde.

Als ich nun wirklich doch von allen Seiten her unter den protestantischen Lehrern ein wirklich bis zum Gelärme und Enthusiasme steigendes Triumphgeschrey über dieses Lehrgebäude in einem großen Theile Deutschlandes erschallen hörte; entbrannte mein wohl überlegter Eifer sowohl als redliches Mitleiden gegen die so frech und gefährlich getäuschte Menschheit, und zum Theile auch mein gewiß billigster Unwillen gegen den so äußerst dreusten Uebermuth so hoch gefährlicher Irrlehrer.

Ich kannte und fand den ganzen eigentlichen Ursprung des ganzen kantischen Systems in den wirklichen Schwächen der Leibnitzischen, Wolfischen, und Baumgartenschen Logik und Metaphysik. Wie ich denn noch heut zu Tage gegen jeden steifen Anhänger bloß so einer Philosophie das kantische volle System zu behaupten bereitet bin.

Ich

Ich glaubte hergegen in meinem mir eigenem philosophischen Systeme die vollständigsten Gründe schon vor 30 Jahre zusammgefasset, und vorbereitet zu haben; mit welchen sowohl alle Lucken jener protestantischen Philosophie schon ausgefüllet wären, durch welche die unaufhaltbare Denkart des Hr. Kants hinausgewitschet war; als auch mittelst deren die Irrthümer desselben hinlänglich widerleget wurden. Allein ich wußte aus schon 30jähriger Erfahrung, daß meine Philosophie, als jene eines Katholiken, ja gar eines Jesuiten, mit der hochmüthigsten Verachtung so angesehen wurde, daß protestantische Lehrer ziemlich allgemein sie keineswegs auch nur des Lesens, minder ihrer Aufmerksamkeit, würdig achteten.

Bey dem gleichzeitigen so großen und allgemeinen Lobgeschrey der Anhänger des Hr. Kant, und sogar der von den wenigen Gegnern desselben für sein hohes System noch geäußerten Ehrfurcht, fand ich es im Zusammenlaufe aller vorher schon gemeldten Umstände nicht nur nicht für unsittlich, sondern für gut, für klug, ja für nothwendig, ohne Verletzung der Wahrheit (wie diese sich mir nach reifer Ueberlegung vorstellte) mich selbst zu loben, und die viel zu große, unverdiente, dem allgemeinen Heile höchst schädlich gewordene, Hoch-

achtung

achtung des Hr. Kants von ihrer Eitelkeit zu überzeugen. Beydes schien mir schlechthin nothwendig, um Leser für mich und Aufmerksamkeit auf meine Gründe zu gewinnen, und dem so großen Vorurtheile für alles Kantische entgegen zu arbeiten. Wer kann, zeige es mir, daß so was unsittlich, hochmüthig, gegen die schuldige Achtung und Menschenliebe sey. Ich unterdessen finde Beyspiele des göttlichen Erlösers und seines Weltapostels; welche mir nebst meinen deutlichen Begriffen vom eiteln Selbstlobe und der Nothwehre gegen den schädlichen Mißbrauch eines unwürdig erschlichenen Ansehens zur Richtschnur dienten. Ja ich glaube sogar, ich habe nicht nöthig mich über alles dieß weiter zu reinigen; wenn nur die Behauptung gesicheret ist; daß ich mit Selbstüberzeugung von der gewißen Wahrheit alles dasjenige für mein Lob und für die Enthüllung des so überstimmten Lobgepränges vom Hr. Kant vorgebracht habe, so hievon in meinen Schriften enthalten ist. Denn sicher ist die Pflicht der der allgemeinen Religion und Moralität zu leistenden, und nicht über die Noth selbst hinausgetriebenen, Nothwehre eine viel höhere Pflicht, als die Schonung einer wirklich nicht verdienten, wahrhaft eiteln, und dazu dem allgemeinen Heile in hohem Grade schädlich gewordenen Hochachtung

eines

eines meiner einzelen Mitmenschen; sollte er auch wirklich nicht mit wissentlicher Bosheit an dem daraus gegen seine Absicht erfolgten Schaden Schuld haben. Hergegen kann mich von aller Vermuthung einer eigenen zu eiteln Hochschätzung schon mein Losungszeichen oder Spruch schützen, so ich gegen den Hr. Immanuel Kant auf die Ruckseite des ersten Titelblattes meines Anti-Kants gesetzet habe.

§. 26.

Doch, daß ich selbst die Logik und Metaphysik des Hr. Kants so sehr herabgesetzet habe, eben das misfiel dem Hr. Professor so sehr, daß er über so was insonders, mit Sammlung aller von mir dazu gebrauchten Ausdrücke auf S. 96., sein Mißfallen, als über eine große Unart seinen Gegner zu behandeln, äußern zu müssen glaubte. Ja er gebraucht sich in andern Stellen gegen andere eben so eifernde Widerleger des Hr. Kants viel härterer Ausdrücke; welche natürlich mit noch stärkern Gewicht für mich gelten; da vielleicht keiner so stark der übertriebenen Hochachtung des Hr. Kants zu Leibe gegangen ist, wie ich. Ich weiß nicht, was den Hr. Professor bewogen haben mag, mir so was in einer öffentlichen Schrift so umständlich, als eine dem Wohlstande widrige Behandlungsart

zu verweisen: da ja dieses ganz und gar nicht zum Beweise der von ihm behaupteten Unschuld aller kantischen Lehrsätzen was dienen mag. Ich weiß sogar keinen Protestanten, der mir so was so umständlich und mit Bedacht vorgeworfen habe. Nun dem sey, wie ihm wolle. Ich will also doch hier dem Hr. Professor beweisen, daß ich nur Wahrheiten behauptet habe; welche dienten und nöthig zu wissen waren, um die dem Publikum sehr schädlich gewordene, wirklich zu eitle, Hochschätzung des Hr. Kants, und meinetwegen aller übrigen Kantianer, ihres eiteln Wesens zu überzeugen.

*) Ich will denn itzt jene Mängel und offenbare Schwachheiten der Denkart, des Tiefsinnes, der Logik, und Metaphysik des großen Kants hier sammeln; welche mich überzeugt haben, daß er der Held nicht sey, für den man ihn mit so einem Gelärme ausschrie.

§. 27.

1) Kant wußte die vom David Hume vorgebrachten Einwürfe wider manche bisher als giltig behauptete metaphysische Begriffe und Demonstrationen nicht aufzulösen. Und nun fällt er auf den Gedanken, das Dogmatisiren in der Metaphysik erwecke, und befördere durch die unrichtig als

evident

evident aufgeworfene Beweise nur den Scepticismus. Er beschloß denn, allen Dogmatismus vollends dadurch niederzulegen, **daß er außer den Erfahrungssätzen keine andere Erkenntnißart mehr für reell und objektiv gelten lassen wolle.** Und da fiele freylich mit der ganzen Logik des Verstandes und der Vernunft alle Metaphysik, und sogar alle spekulative auch nur physisch gewiße Erkenntniß von Gott, von einem künftigen Leben, ja auch von einer äußern Sinnenwelt weg.

Allein **die Folgen** davon sah er selbst als zu allgemein und schrecklich auffallend an. Denn da auch unsere praktischen Kenntnisse von moralischen Gesetzen nach der **allgemeinen** Assertion ihrer Sätze gewiß nicht Erfahrungs- sondern ebenfalls nur Vernunfterkenntnisse sind; folgte offenbar, daß auch diese aus gleichem Grunde nicht mehr für objektiv, sondern eben auch nur für ideal gelten sollten. Es gäbe denn nach der Festsetzung des obigen ersten kantischen Grundsatzes weder eine sichere Keñtniß von Gott, noch von Moralgesetzen, folglich auch weder Religion, noch Moral mehr. Itzt ländet er auf einmal wieder zu, und nimmt unsere Kenntnisse von Moralgesetzen als vollgiltig an. Und aus welchem Grunde? Bloß weil alle Menschen sie ohnehin für wahr und objektiv giltig zulassen und an-

erkennen. Wohl gut! aber lassen denn nicht alle Menschen auch eine äußere Sinnenwelt im reellen Raume, und die reelle Zeitfolge ihrer Veränderungen auf ganz gleiche Art zu? Halten sie nicht mit viel mehr Gewißheit diese Erkenntniß für reell, als sie Moralgesetze ohne vorläufige Versicherung des Daseyns Gottes, als Gesetzgebers, noch annehmen werden? Denn da diese bloße praktische Vernunftregeln in Rücksicht auf ihre **Allgemeinheit** nicht mehr Grund in der Erfahrung haben, als die spekulativen Vernunftsätze; ja da jenen, in so fern sie Regeln für Erzielung einer allgemeinen Glückseligkeit schon in diesem Leben seyn sollen, sogar die Erfahrung meist schnurgerad widerspricht: warum soll man sie williger, doch noch ohne allen Beweis ihrer Giltigkeit, für wahr annehmen, als die spekulativen; welchen doch die Erfahrung wenigst nicht widerspricht; ob sie ihnen schon nicht positiv das Wort redet;

Kant ersetzte dann den Mangel eines göttlichen Gesetzgebers durch den eigenen Willen eines jeden einzelen Menschen wenigst in Rücksicht auf sich selbsten. **Was dieser wünschte, daß für alle Menschen Pflicht seyn sollte, soll er als Pflicht auch für sich ansehen.** Dieß nennt **er das oberste Princip der ganzen Moral,**

und

und folglich **den ersten praktischen Satz**, oder **das erste Moralgesetz der praktischen Vernunft.** Allein nun war auch gewiß noch ein weiterer Grund nöthig, um zu erkennen; was, und aus was für einem Grunde, der gesetzgeberische Wille was vernünftig wünschen könnte und sollte, das was für alle Menschen Pflicht seyn sollte. Sollte dieser allgemeine Grund die allgemeine oder nur seine eigene Glückseligkeit seyn; also zwar, daß er jenes zur allgemeinen Pflicht gemacht wissen möchte, was zur allgemeinen, oder wenigst zu seiner privaten, Glückseligkeit nothwendig und dienlich wäre? Zuerst fragt sich: **warum sollte er auf** die allgemeine Glückseligkeit Rücksicht nehmen? War nicht hier, um das oberste und erste kantische Princip aller Moral **bestimmt** zu erkennen, schon die Kenntniß eines höhern Moralgesetzes vonnöthen; nämlich daß alle die allgemeine Glückseligkeit, oder nur jeder seine private, zum Zwecke sich zu nehmen habe? Und da alle einzele Moralgesetze nur Mittel zum Zwecke vorschlagen, welche selbst durch den Endzweck erst bestimmt werden können; mußte nicht zuerst **die Bezielung des Endzweckes aller Moralität** für alle, oder für den einzelen, Menschen selbst als **erste Moralregel** gebothen werden?

Und welcher soll nun jener Endzweck für alle Menschen seyn, aus dessen allerersten Erzielungspflicht man schließen und erkennen möge, was man wünschen solle, daß es allen Menschen zur Pflicht gemacht sey? Die Glückseligkeit? Die Allgemeine? Oder nur die Privative eines jeden für sich? Wenns die Letzte wäre; da wurden gewiß so viele eigene Morallehren entstehen, als Menschen sind, und selbst nach Lehre der Erfahrung gewiß keines Menschen Glückseligkeit wirklich erreichet werden. Also die Allgemeine? Nun aber widerspricht wiederum die Erfahrung selbst, daß es Moralgesetze auch für so einen Endzweck gebe, durch deren Beobachtung derselbe Endzweck wirklich schon in diesem Leben erreicht werde; noch weniger als die einzele Glückseligkeit eines jeden Menschen insonders. Kant verwarf also selbst diesen Endzweck der Moralgesetze und aller Tugend; unter dem Vorwande, er wäre viel zu eigenmüthig für die wahre Tugend. Ey doch! ist denn der herrschende Hauptwunsch allgemeinen Beßtens noch Eigennutz? Ist ein dem allgemeinen Beßten ordentlich untergeordneter Wunsch auch seiner eigenen Glückseligkeit ein Ding mit Eigennutze? Doch; Glückseligkeit in diesem Leben, von welch immer Art, taugte Kanten nicht zum letzten Endzwecke allgemeiner Imperativen seiner

Mo-

Moralgesetze: weil die Erfahrung (der erste Grund aller wahren Kenntnissen) ihnen dann sogar widersprechen wurde.

Kant nahm also zum uralten Moralsystem der Stoiker seine Zuflucht, und stellte zum letzten allgemeinen Hauptendzwecke aller Tugend und Moralgesetze die **Würde glückselig zu werden.** Und doch machte man ihm über diesen Einfall, als über eine herrliche neue Erfindung, große Komplimente. Nun aber glaube ich, sollte er deutlich und vollständiger sein oberstes Moralprincip so bestimmt haben: **Sieh alles das für deine Pflicht an, welches, wenn es ihnen alle Menschen zur Pflicht wirklich auflegen und vollziehen wurden, alle würdig wurden glückselig zu werden, und zu seyn.** Allein so deutlich und systematisch zu denken, oder sich zu erklären, schickte sich das erfinderische Talent des Hr. Kants wirklich nicht. Er setzte vielmehr sein zweytes Princip also an: **Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, nicht bloß als Mittel, brauchest.** Ich habe schon im IIIten Bande des Anti-Kants §. 56. bis §. 63. klar genug gezeigt; wie unreelle Begriffe Hr. Kant hier von den **Zwecken** äußere; und wie

dunkel, verworren, und unverständlich er hier eine an sich große und sehr wichtige Wahrheit (aber ohne Anzeige des eben so großen Grundes derselben) ausdrücke. Hier sage ich nur so viel; daß ja hier selbst wieder die Frage seyn muß: **Was soll ich in der Menschheit allgemein als Zweck behandeln?** Hoffentlich nicht ihr Daseyn selbsten? Etwa was anderes als ihre allgemeine, und auch meine besondere Glückseligkeit? Nein! muß Kant antworten; sondern ihre **Würde glückselig zu seyn;** oder wenigst nicht deine eigene Glückseligkeit, sondern in Rücksicht auf dich nur die Würde auch selbst glückselig zu seyn; welche du dadurch erreichest; wenn du, ohne auf deine Glückseligkeit Rücksicht zu nehmen, bloß für fremde Glückseligkeit aller deiner Mitmenschen dich in allen deinen Handlungen bestrebest.

Nun merkte es aber Kant selbst nur gar zu wohl, daß der Endzweck **einer bloßen Würde glückselig zu seyn** ohne jemalige wirkliche Glückseligkeit viel zu wenig anzügliche Kraft überhaupt über allen menschlichen Willen habe, um ihn zu verbinden die ganze Tugendpflicht zu erfüllen. Es blieb auch hier wieder die Frage über: **Was ist denn alles dieß, durch dessen Ausübung man der Glückseligkeit würdig werde?**

Wo-

Woher wird es von jedem vorgeblichen Moralgesetze insonders erwiesen, daß dessen Ausübung so eine Würde zur Folge habe? Da ja schon wiederum die Erfahrung dieß nicht lehret. **Ist nicht selbst dieser Begriff von solcher Würde eine bloß leere Vernunftidee?** Kant war also gezwungen redlich zu bekennen, daß er nicht fasse, wie eine kategorische Verbindungskraft (ein hinreichender Imperativ) bey allen dergleichen Moralgesetzen vorhanden seyn könne. Er zweifelte daher, ob nicht überhaupt **Pflicht eine leere Idee** sey.

Itzt suchte er denn **das kategorische Aufboth aller Moralgesetze** (solcher nämlich, dergleichen er bisher ersonnen hatte) durch ein anderes eben so nagelneu von ihm ferner erfundenes Moralgesetz zu verstärken, und für alle Menschen interessant genug zu machen. Er merkte nämlich wohl, daß alle Moralgesetze vom kantischen Schlage nichts von hinreichender Energie auf den nur gar zu sehr zur Sinnlichkeit sich hinneigenden Willen der Menschen erhalten könnten; wenn sie nicht noch ferners mit einem göttlichen höhern Gebothe, das ist, durch eine von Gott zugesicherte Hoffnung einer wenigst künftigen Glückseligkeit als der Folge ihrer Erfüllung, und eingejagte Furcht einer eben

so sicheren weitern Unglückseligkeit als einer Folge ihrer Uebertretung, verstärket wurden. Allein er sah itzt, daß alle gerade Versicherung von so einem göttlichen Gebothe, und dergleichen Folgen der Tugend und des Lasters, dadurch schon unmöglich geworden sey; weil er aller theoretischen Vernunfterkenntniß vom Daseyn eines Gottes alle erweisliche Realität abgesprochen, und folglich auch allem geraden göttlichen Gebothe seine verbindliche Kraft benommen hatte. Und wie half sich endlich der erfinderische Kopf des Hr. Kants? Die praktische Vernunft mußte ihm itzt wieder zu Diensten stehen, und mit einem nagelneuen ihr eigenen Gebothe die ganze Energie des Aufbothes eines wirklich existirenden Gottes ersetzen. Und wie heißt dieses neue Geboth der kantischen praktischen Vernunft? Es lautet also: **Du mußt fest glauben und für wahr annehmen, daß ein Gott existire, der dich einst in einem künftigen Leben deiner Würde gemäß mit der vollen Glückseligkeit für die Erfüllung aller Moralgesetze belohnen, und hergegen deine Uebertretungen derselben gemäß deines Verdienstes bestraffen werde.** Und warum soll ich dieß? Weil so ein Glauben ein nothwendiges und allein hinlängliches Mittel ist dich zur Erzielung jenes letzten

Zwe-

Zweckes hinlänglich zu verbinden, oder zu bewirken, daß du dich wirklich würdig machest glückselig zu werden. Itzt ist das ganze Hauptsystem und die Erfindung des Hr. Kants vollendet. Dieß ist die aus seinem schöpferischen Kopfe erzeugte Minerva.

Zum Unglücke widerspricht auch diesem letzten Aufbothe der praktischen Vernunft die Erfahrung, daß so ein Glauben ein hinlängliches Mittel dazu sey. Und was das Schlimmste ist, daß jenes, den Gebrauch des auch einzigen **Mittels** gebiethende, Vernunftgeboth selbst nicht mehr Energie oder kategorischen Imperativus enthalten kann, als das erstere Vernunftgeboth, welches den **Zweck** selbst, nämlich die Würdigmachung zur Glückseligkeit, befiehlt. Dieß Letztere aber hat nach dem Eingeständnisse des Hr. Kants selbst schlechthin keine kategorische Kraft. Kann denn nicht auch itzt noch ein jeder witziger Kopf einwenden: Was interessirt mich denn so was zu glauben? Was soll es denn Großes um jene **Würde glückselig zu werden** seyn; welche mir Niemand erklären kann, ob sie nicht ein leerer Begriff sey; da mir die Erfahrung davon nichts anzeigt? Ich soll glauben, Gott werde mich dafür mit Seligkeit belohnen, oder mit Unseligkeit für Vernachlässigung bestraffen? Wenn er wirklich existiret, und sich über unsere Beobachtung

 und

und Uebertretung so problematischer und wenig interessirender Moralgesetze selbst so sehr interessiret; warum giebt er uns sein Daseyn und seinen gemessenen höchsten Willen nicht zu erkennen? Warum läßt er uns in einer unüberwindlichen Unwissenheit darüber? Warum versichert er uns nicht von dergleichen Folgen der Tugend und des Lasters in einem künftigen Leben? Und was mag Hr. Kant antworten auf diese Fragen? Bleibt nicht das erdichtete allgemeine Moralgesetz der praktischen Vernunft, welches allen Menschen so einen frommen Glauben gebiethen soll, ein eben so aller Verbindungskraft leeres Geboth; wie nach ihm die Ideen der spekulativen Vernunft von aller objektiven Wahrheit leer sind? Und wo hängt in diesem ganzen Systeme was miteinander zusamm? Woher postulirt Hr. Kant so viel Achtung für die Aussprüche der praktischen Vernunft; da er gar keine für die Sätze der spekulativen Vernunft übrig läßt: obschon beyde auf gleiche Weise die Erfahrung nicht für sich haben, die praktische Vernunft aber sie sogar wider sich hat?

*) Und so eine Erfindungsart soll einen gar hohen schöpferischen Erfindungsgeist im Hr. Kant beweisen? Soll mit eines „Neutons" Erfindungen in Vergleichung kommen mögen (Versuch rc. §. 182.)?

Ich bin ganz gewiß, daß sich ein Neuton derselben wegen schämen wurde? Ja ich muß es nur gestehen: noch heut zu Tage zweifle ich, ob es dem Hr. Kant mit dieser Erfindung wahrer Ernst gewesen; oder ob er nicht die heutige Zweifelsucht bloß zum Beßten haben wollte. Denn welch seltsame Art dem Scepticisme (so wie dem Dogmatisme) ein Ende zu machen ist diese? Konnte man die Zweifelssucht über alles, was zur Religion und Moral gehöret, mehr verstärken, als durch so ein für unumstößlich mit solchem Gelärme ausgeposauntes Moral- und Religionslehrsystem; welches alle Gründe der Bezweiflung so hoch erhebet; hergegen alle Gründe der bisherigen Vertheidigung ihrer Grundwahrheiten mehr, als jemals ein anderes noch gethan hat, herabsetzet, und an deren Stelle das schwankendste Geweb einer nagelneuen, noch nie einem wahren Verehrer der Religion und Moral beygefallenen Vertheidigungsart, als die letzte Zuflucht, hinstellet? Ein System, welches alle physische Gewißheit jener Beweise der bloß gesunden Vernunft eben so umstößt; als es der Evidenz der ontologischen Demonstration des Daseyns Gottes widerspricht. Denn ich möchte doch von einem, der so in diese neue kantianische Beweisart der ersten Grundwahrheiten der Religion und Moral verliebt ist, daß er mit mehr Ernste und Ueberzeugung, als Hr. Kant selbst, sie für viel besser und gründlicher als alle vorhergehende hält, vernehmen; wie er der physikotheologischen Probe des Daseyns Gottes noch auch nur moralische oder physische Gewißheit zugeben könne? Denn wenn die Aesthetik des Hr. Kants so demonstrirt ist: wo bleibt denn

so eine Ordnung, ja die reelle Größe, und das Kunstwerk der Sinnenwelt, wo bleibt unsere sichere Erkenntniß von solchen Eigenschaften derselben, mehr übrig? Wenn Raum und Zeit nur Vorstellungsformen unsers sinnlichen Vorstellungsvermögens sind; folglich keine reelle successive „Bewegung“ keine „Oerterverthei„lung,“ in der äußern Sinnenwelt ist; wie kann reelle Größe, wie Ordnung, und Vollkommenheit so einer Ordnung, in ihr vorhanden seyn? Selbst wo bleibt Ordnung und große Vollkommenheit in unserer Seele? Wenn nur Erfahrung von so wahrheitsleeren Vorstellungsformen, nichts aber von reellen Kenntnissen der Eigenschaften sowohl unserer Seele als der äußern Welt, nebst bloß dialektischen Phantasien der Vernunfterkenntnissen, vorhanden sind. Welch großes Wesen, welche Art einer Gottheit, wird man mit auch nur moralischer Gewißheit mehr aus so einem elenden Werke seiner schöpferischen Macht erweisen können? Selbst den Hr. Kant möchte ich mir auf die Frage antworten hören: Welche Art von einem Gott er wolle, daß man nach seinem Systeme, als den Gegenstand des von ihm beschriebenen frommen Glaubens, sich vorstellen solle? Denn einmal wird er kein unendlich vollkommenes Wesen dadurch erwiesen zu seyn behaupten; nachdem er den Einwurf des Hr. David Humes für so unwiderleglich angesehen hat; da dieser für unerweislich erkläret hat, daß auch zur Schöpfung einer wie immer so für vollkommen erkannten Welt, und Ordnung derselben, ein unendlich vollkommenes Wesen schlechthin vonnöthen sey: weil sie doch allzeit nur ein eingeschränktes Werk verbleibe,

und

und folglich keine unendliche Macht zu seiner Erschaffung erfodere.

**) Taugt nun aber die Beweisart des Herrn Kants nicht für das Daseyn eines unendlich vollkommenen Gottes; so ist es um allen weitern Beweis einer göttlichen Offenbarung in der Voraussetzung der Wahrheit des kantischen Systems schon schlechthin geschehen. Denn die „absolute“ Allwissenheit, Wahrhaftigkeit, Weisheit, und Heiligkeit Gottes, nebst allen ihren Folgen, kann nur aus der unendlichen schon vorhin für gewiß erprobten unendlichen Vollkommenheit desselben erwiesen werden. Und gerad auf eben diesen hergezählten Eigenschaften Gottes, als ihren Hauptgründen beruht die Demonstration aller moralischen Gewißheit vom wirklichen Daseyn einer wahren positiven Offenbarung Gottes. Oder wird uns etwa Hr. Kant wieder nur ein, von der natürlichen praktischen Vernunft auferlegtes, eben so schwaches, Moralgesetz, das uns auch zum Glauben vom Daseyn solcher Eigenschaften in Gott, und selbst seiner Offenbarung verbinde, auf die nämliche Art beweisen? Mir kömmt es aber vor, er habe schon mit seiner bisherigen Kartenhäuselbauerey, nachdem er die spekulative Vernunft so sehr in Miskredit gebracht zu haben glaubte, unsere praktische Vernunft durch Auferlegung so eines blinden Glaubens wahrlich nur despotisiren wollen.

***) Dieß soll nun dienen, vor allen die Kleingeisterey des kantischen Erfindungstalents mit Händen

zu greifen, welches sich selbst so viel von Anmassung und vom Willkürlichen in der Zusammstopplung seines Gebäudes erlaubte. Itzt wollen wir das Systematische seiner ihm eigenen Logik und das Tiefsinnige seines Denkens und seiner Metaphysik eben so untersuchen.

§. 28.

2) Kant schließt in seiner Aesthetik mit Vorgeben einer vollesten Evidenz auf die bloß ideale Formen des Raumes und der Zeit bloß daraus, daß 1) Raum und Zeit schon vor aller (sowohl äußern Hinstellung als jeder innern) Vorstellung der Objekte im Raume und in der Zeit schon daseyn müsse: 2) Daß Raum eine nothwendige Vorstellung sey, und die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Sätze sich auf diese Nothwendigkeit gründe: 3) daß seine Vorstellung eine reine Anschauung, und kein allgemeiner Begriff sey: 4) daß er als eine **unendliche** wirkliche Größe vorgestellet wird. Ich **frage** denn: a) Weiset dieß alles, oder auch nur eines dieser Stücke die Erfahrung? Woher denn nach Kants eigenem logischen Hauptgrundsatze eine Evidenz von allem diesen? b) Neuton glaubte, der Raum sey die von allen erschaffenen Dingen, von der Seele sowohl als allen Körpern, unterschiedene Unermessenheit Gottes selbst. Wie widerlegt

derlegt Hr. Kant den großen Neuton durch seine vier eben vorgebrachte Gründe, oder auch durch Erfahrung? Werden also nicht auch seine ohnehin nur durch unlogische theoretische Vernunftschlüße heraus gezwungene Formen des Raumes und der Zeit wenigst eben so problematisch, wie unsere weit ordentlichere Demonstrationen vom Daseyn Gottes? Dieß gilt noch vielmehr von allen seinen Denkformen. Denn wie elend ist dieß raisonniret: **Ich Kant** verstehe es nicht: wie unsere Ideen von Raume und Zeit, und unsere metaphysische Begriffe, in analytischen Sätzen allgemein objektiv giltig werden können; wenn sie alle von Erfahrung abstrahirt sind. Ergo! ergo sind sie nur wesentliche, bloß ideale Vorstellungs- und Denkensformen unsers Erkenntnißvermögens. Hat der eine richtige Logik, der so schließt? Hat die Erfahrung bey solchen Schlüßen einen Antheil? —— Wie systematisch!!! Und doch soll hier Evidenz entstehen?

§. 29.

3) Hr. Kant kannte weder das Princip des Widerspruches, noch das Princip des hinreichenden Grundes richtig; und es fehlte ihm also schon in den ersten Grundsätzen aller richtigen Logik und Metaphysik.

sik. Demonstro. Herr Kant behauptete 1), der Satz des Widerspruchs sey das allgemeine und schon allein völlig hinreichende oberste Principium aller analytischen Urtheile. 2) Dieser Satz müsse unvermischet mit dem Begriffe der Zeit so ausgedrucket werden: **Keinem Dinge kömmt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht**; nicht aber so: **Kein Ding kann zugleich das Ja und Nein von Etwas** an sich haben. Das Wort **Zugleich**, sagt er, gehört gar nicht in diesen Satz des Widerspruches: indem derselbe als ein **bloß logischer** Grundsatz (das ist, ein solcher, der bloß die ideale oder logische Möglichkeit der Vorstellungen, und noch nicht **die objektive** eines Stoffes derselben: erweiset) gar nicht auf **Zeitbedingungen** eingeschränkt werden muß. — — (NB. Kant mußte so einen Sinn für dieses erste Princip erfinden; nachdem er **alle reelle Zeitbedingungen**, das ist, das reelle **Zugleich**, und das **Nacheinanderseyn** durch die einmal festgesetzte bloß ideale Zeitform in allen reellen Gegenständen was immer für Erkenntnissen und Vorstellungen ausgemärzet hatte!!! Nun ist es evidentissime falsch, daß man durch das auch so verhunzte Princip des Widerspruches allein den Sinn und dessen auch nur logische oder ideale Wahrheit eines einzi-

gen

gen analytischen Satzes richtig erkennen möge. Ich fodere alle Kantianer heraus mir durch dieses Princip die auch nur logische Wahrheit von diesen Sätzen zu beweisen: **Zweymal zwey ist viere: zwey ist nicht drey.** Es beliebe den Herren nur ihr kantisches Princip wie immer in einem Vordersatze vorauszusetzen, und dann mittelst eines zweyten Vordersatzes diese Sätze daraus zu schließen. Z. B. **Keinem Dinge kömmt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht.** Nun was beliebt zum Untersatze zu nehmen, um den Schluß herauszumartern: Ergo **ist zweymal zwey viere?** — — — Ich zwar wäre mit meinen schon uralten Principien gleich fertig, und würde es so machen. **Zwey und zwey ist viere**, oder das Ja von Viere: (per Principium rationis sufficientis: weil im Subjekte der volle hinreichende Grund oder Denkbarkeit des Prädikats enthalten ist): **Nun kann** aber **kein Ding zugleich das Ja und Nein von Etwas zugleich in sich enthalten** (Principium vetustum contradictionis). **Ergo kann zweymal zwey, so lang es zweymal zwey bleibt, nicht zugleich nicht viere seyn?** Mein Principium contradictionis kleckt also offenbar nicht um den affirmativen Satz, **zweymal zwey ist**

viere,

viere, ohne vorläufige Anwendung meines auch für analytische Sätze anwendbaren allerersten Grundprincips vom hinreichenden Grunde für auch nur logisch wahr zu erweisen; obschon um auch zu beweisen, daß der ihm widersprechende Satz, **zweymal zwey ist nicht viere**, nicht zugleich wahr sey, das Princip des Widerspruches auch angewandt werden muß. Aber nur denn gilt die Vereinigung dieser beyder Urprincip eben so zum Beweise der logischen Möglichkeit des Subjekts **zweymal zwey** und der reellen Wahrheit des ganzen Satzes, **zweymal zwey ist viere**; weil ich eben so klar mittelst des Princips des hinreichenden Grundes den negativen Satz als falsch einsieh, **zweymal zwey ist nicht viere**, nämlich mittelst des diesem **Nein** klar widersprechenden **Ja**, das ich im Subjekte mit seiner ganzen Denkbarkeit enthalten anschaue: es mag nun das logische Subjekt einen noch pur logischen Stoff, oder einen wirklich existirenden Gegenstand, haben. Nun, ihr Herren Kantianer alle! lasset auch ihr euch hören mit euerm Untersatze zum Schluße, **zweymal zwey ist viere.** Saget! wie lautet er? Wahrscheinlich werdet ihr so subsumiren: **Nun kömmt dem subjektiven Dinge das Prädikat Viere zu, und diesem widerspricht das Prädikat nicht Viere.** Ergo

ist

ist zweymal zwey viere. Aber ist so ein Syllogisme nicht gleich einem Schüler der Logik auffallend, und falsch geschlossen? Weil ja der ganze Schlußsatz schon zum Theile des zweyten Vordersatzes angenommen, und schon für wahr vorausgesetzet wird? Oder wollet ihr vielleicht euern Untersatz nicht kopulativ ausdrücken, sondern mit Weglassung des ersten Gliedes etwa nur das Zweyte so ansetzen: **Nun widerspricht das Prädikat nicht Viere dem subjektiven Dinge zweymal zwey?** Aber meine Herren, wenn man euch diesen neuen Untersatz keck wegläugnet, wie erweiset ihr selben? Müßt ihr nicht wieder die Wahrheit des affirmativen Satzes der Schlußrede schon voraussetzen, und den Beweis so anstellen: **Zweymal zwey enthält das Prädikat (ist) Viere, und nicht Viere widerspricht dem Prädikate Viere.** Sehet die herrliche Metaphysik des Hr. Kants? Merket man nicht, daß Kant bloß deswegen dieses Princip des Widerspruchs so verhunzte; weil er sich einmal vorgenommen hatte, gegen das Zeugniß des innersten Sinnes und ohne alles Gezeugniß einer Erfahrung **die Zeit** zu einer bloß idealen Vorstellungsform zu machen? — Merket man nicht, wie mit sicherm Grunde ich öfters schon erinnert habe, daß auf diesen irrigsten willkürlich

angenommenen, nichts weniger als demonstrirten Satze das ganze kantische System beruhe? Und nun gerad eben dieser Hauptsatz des kantischen Gebäudes widerspricht selbst dem kantisch bestimmten Princip des Widerspruchs: weil offenbar eine Idealvorstellung einer Zeitfolge, in welcher keine reelle Zeitfolge im Vorstellen enthalten seyn soll, ja und nein vom nämlichen unter einer Zeitfolge Vorgestellten enthalten, und vorstellen müßte. Wer Lust hat, prüfe eben so den zweyten von mir vorgelegten negativen Satz, **zwey ist nicht drey**, ob zu dessen voller Bewährung das Princip des Widerspruches ohne vorläufige Anwendung des Princips vom hinreichenden Grunde schon allein erklecke. Ich habe also die Falschheit des ersten kantischen Grundsatzes vom Princip des Widerspruches, nämlich daß dieses für analytische Sätze allein erklecke, evidentissime itzt schon bewiesen.

Ich beweise aber eben das vom zweyten Satze (Nro. 2.), nämlich von dem, **daß schlechthin keinem Dinge ein ihm widersprechendes Prädikat zukomme**; wenn nämlich davon die Zeitbedingung **zugleich** ausgelassen wird. Denn selbst die Zeitform des Hr. Kants stellt Ja und Nein zugleich vor, wenn keine reelle Zeitfolge auch in so einer Zeitvorstellung der innern successiv vorgestellten

ten Zuständen wirklich enthalten ist; und es ist gewiß, daß, wenn diese Veränderung, wie es selbst die innerste Erfahrung bezeuget, mit wirklicher Zeitfolge geschieht, dem nämlichen Dinge ein dem zuerst ihm nur zufällig zukommenden Prädikate geradezu widersprechendes Prädikat im nächsten Zeitpunkte zukommen möge. Es ist also auch diese zweyte Art der vom Hr. Kant unternommenen Verhunzung des Princips des Widerspruches schon wieder eine bloße Folge seines Grundirrthumes von einer bloß idealen Zeitform, und eben so evidentissime falsch, als die erste. Man sehe alles dieß schon kürzer gesagt im Anti-Kant §§. 183. 184.; wo man es aber noch nicht zu verstehen gefasset war.

Itzt aber folget schon eben so klar, **daß Hr. Kant das zweyte Grundprincip aller Metaphysik, nämlich jenes des hinreichenden Grundes, eben so wenig kannte:** weil ihm dessen Kraft und Ausdehnung auf die analytischen allgemeinen Sätze von bloß möglichen Dingen gar nicht bekannt war. Doch diese Unkenntniß hatte er mit allen Leibnitzianern und Wolfianern gemein. Ich zeige itzt, **daß er auch den wahren Sinn desselben Grundsatzes nicht innen hatte; sofern dasselbe den Thatsachen anpasset, von**

denen **wir eine wirkliche Erfahrung ha-ben**; und sofern selbes auch den Wolfianern bekannt war. Diese Art der Anwendung des Satzes des hinreichenden Grundes betrifft bloß solche Erfahrungssätze, welche nicht bloß eine mögliche Identität des subjektiven Stoffes einer Proposition mit dem Stoffe des Prädikats, sondern wirkliches Beysammenseyn beyder, nämlich des Subjekts und Prädikats, behaupten oder verneinen. (Hr. Kant nennt dieß Beysammenseyn ein **Verbundenseyn**. Allein ich glaube, ein bloßes Zugleichseyn sey noch keine **Verbindung**). Wenn nun die Wirklichkeit oder das Wirklichseyn eines Gegenstandes, als Prädikat eines Satzes, nicht analytisch im objektiven Subjekte enthalten ist, und doch ein gleichzeitiges Wirklichseyn mit selbem, ja in demselben, hat; so giebt uns die Erfahrung zwar Nachricht von ihrem gleichzeitigen Beysammenseyn, oder von ihrer gleichzeitigen Wirklichkeit: da wir aber aus dem Wesen (selbst aus dem **wirklichen reellen** Wesen) des Subjektes sowohl als Prädikates, mittelst der Erfahrung noch nicht einsehen mögen, warum es itzt mit dem Subjekte zugleich wirklich sey, oder warum es mit, oder gar inner demselben wirklich sey; ja wenn uns sogar selbst die Erfahrung zeiget, daß so ein Subjekt und Prädikat nicht unabänder-

lich,

lich, sondern ganz abänderlich bald zugleich in der Wirklichkeit beysammen sind, bald nicht beysamm sind, folglich die Wirklichkeit wenigst eines derselben der Wirklichkeit des andern nicht wesentlich anhange, sondern sehr zufällig sey; so finden wir den vollen hinreichenden Grund der veränderlichen Wirklichkeit dieses Zusammenseyns nicht mehr analytisch in dem Innhalte des Subjekts, und eben so wenig im Prädikate selbsten; das ist, wir erkennen nicht, warum itzt ihre Wirklichkeiten beysammen sind, itzt nicht beysammen sind; und auch dann erkennen wir so was nicht, da wir wirklich ihr Beysammenseyn mittelst Erfahrung anschauen. Nun behaupteten vorhin alle Gattungen der Philosophen vor dem Hr. Kant die Richtigkeit des folgenden Vernunftschlußes: „Auch alles dergleichen respektives, „zufälliges, gleichzeitiges, Beysammenseyn eines „Subjektes mit einem Prädikate muß seinen denkbaren Grund seiner Wirklichkeit haben. Da „aber so ein Beysammenseyn seiner Veränderlichkeit den hinreichenden Grund nicht in dem Wesen des Subjekts oder auch des Prädikates haben kann; so muß es einen hinreichenden Grund „seiner Wirklichkeit außer dem Subjekte und dem „Prädikate haben, oder in einem von beyden ganz „numerisch unterschiedenen Dinge.“ Hieraus

aber folget klar, daß bey allen dergleichen Erfahrungssätzen vom zufälligen Beysammenseyn eines Subjektes und Prädikats, oder Darinneaseyns (der Inhärenz) eines Prädikats im Subjekte, der Grund desselben Beysammenseyns von der Wirklichkeit oder dem reellen Wesen (welches Kant die reelle Möglichkeit nannte, und der bloß logischen Möglichkeit entgegensetzte) des Subjektes und des Prädikates ganz was Verschiedenes sey. -- -- Und nun wirft Hr. Kant mit seinen Anhängern uns vor (man sehe den Versuch des Hr. Professor Webers §. 90.); 1) Wir verwechseln die logische Möglichkeit mit der reellen; 2) und wir geben die Existenz als eine besondere Realität der Begriffe und der Gegenstände an; da doch die Existenz nur ein Verhältniß ausdrücket, das ein Ding zu unserm Erkenntnißvermögen hat.

Nun liegt aber die Falschheit beyder Vorwürfe hell am Tage. Denn wir behäupten 1) selbst (wie ich es schon oben aus meiner Ontologie angewiesen habe), daß der logisch mögliche und der wirkliche, oder reelle, Stoff (oder Gegenstand) des Subjektes sowohl als des Prädikats dieses Erfahrungssatzes, Petrus ist krank, ganz eines sind ohne allem Beysatze einer Realität zu einem oder

zum

zum andern. Nur behaupten wir, daß die logische Möglichkeit beyder schon denkbar sey durch Verstanderkenntniß, vor sie wirklich da ist; hergegen durch Erfahrungskenntniß nur erst beym wirklichen Daseyn. Denn daß Kant und die Seinigen die logische Möglichkeit zu einem Dinge mit der bloßen **Erkenntniß** der innern Möglichkeit selbsten machen, ist ein schon oben erwiesener grober Irrthum. Wir behaupten aber noch 2), daß der hinreichende Grund des zufälligen Wirklichseyns, und des zufälligen wirklichen Inhärirens, von der Wirklichkeit beyder zusammexistirenden oder einander inhärirenden Dinge was ganz Verschiedenes sey; und daß folglich die Kantianer **die Wirklichkeit, oder Existenz** mit dem **hinreichenden Grunde derselben** vermischen. Wo es denn offenbar wird, daß sie den wahren Sinn des Satzes vom hinreichenden Grunde der Thatsachen eben so wenig als vom hinreichenden Grunde der Möglichkeiten verstehen. Und ganz gewiß, gerad diese Vermischung ist die Hauptursache, warum sie den wahren Sinn und die Kraft unserer ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes nicht verstehen. Man sehe nur im Anti-Kant von §. 202. an. Wir behaupten 3, schon vor der Wirklichkeit seines Daseyns habe jedes logisch mögliche Objekt als objektiv denkbar ein

Verhältniß zum Verstandeserkenntniß - Vermögen; und sein sich nicht selbst innerlich widersprechendes, auch noch nicht wirkliches Wesen sey selbst schon der hinreichende Grund der innern sowohl logischen als reellen Möglichkeit einer dasselbe als ein mit sich selbst eines (nicht numerisch vielfaches) Ding vorstellenden Verstandserkenntniß. Hergegen selbst auch die Wirklichkeit, oder das reell schon existirende innere Wesen, des Subjektes und Prädikates des obigen, und eines jeden andern gleichen Erfahrungssatzes sey keineswegs schon selbst der hinreichende objektive Grund solcher zufälligen Wirklichkeit, oder solches zufälligen wirklichen Beysammenseyns oder Inhärenz. Oder: der hinreichende Grund des Verhältnisses des Subjektes und Prädikates solcher Sätze, welches sie zum sinnlichen oder Erfahrungs-Kenntnißvermögen haben, sey selbst in der Wirklichkeit derselben nicht enthalten, und sey kein Objekt der nämlichen Erfahrung, mit der wir diese ihre Wirklichkeit oder Inhärenz erfahren. Und d. w. z. e.

§. 30.

4) Itzt nach diesen vorgängigen theils Unkenntnissen, theils positiven daraus gezogenen groben logisch und metaphysischen Irrthümern verfällt

Hr.

Hr. Kant auf den lächerlichen Einfall **von allgemeinen unmittelbaren derley synthetischen Erfahrungsurtheilen**; das ist, solcher; in welchen man ein allgemeines Beysammenseyn oder Inhärenz der Wirklichkeiten unter eine Erfahrungskenntniß bringen wurde. Sollte nicht ein Anfänger der Logik einsehen, daß, gleichwie keine allgemeine Induktion der Erfahrung jemals möglich, also auch von bloß zufälliger Inhärend oder zufälligen Beysammenseyn keine allgemeine Erfahrung möglich sey. Und doch übernimmt Hr. Kant in seiner Analytik eine weitschweifige Deduktion darüber, und steht zuletzt am Berge mit einer winzigen Mause von eingebildeten Erfahrungs-Axiomen xc. xc., welche nichts als leidige abstrakte analytische Sätze sind; welche nichts weniger als **unmittelbare**, und noch weniger **allgemeine**, Erfahrungsurtheile sind. Man sehe dieß im Anti-Kant vom §. 189. an handgreiflich erwiesen.

§. 31.

5) Kant hält die geometrischen, offenbar abstrakten, und analytischen Sätze für allgemeine unmittelbare synthetische Erfahrungssätze, wider alle Begriffe analytischer und synthetischer Sätze. Denn **synthetische Sätze** affirmiren ja nicht **Identität**

(Enthaltenheit der Vorstellung sowohl als der objektiven Denkbarkeit des Prädikats in der Vorstellung sowohl als der objektiven Denkbarkeit des Subjekts, sondern nur **Beysammenseyn oder Inhärenz** des Prädikats im Subjekte. Nun wenn ich sage, **alle Dreyecke enthalten drey Winkel**, so sage ich ja nichts weniger als, daß wirklich alle Dreyecke wirklich mit ihren Dreywinkeln beysammen existiren; minder habe ich eine Erfahrungskenntniß von allen Dreyecken. Es ist sogar für uns keine Erfahrungskenntniß auch nur von einem einzelen Dreyecke, Quadrate, oder Zirkel ꝛc. möglich, dergleichen die Geometrie voraussetzet.

§. 32.

6) Wie sonderbar ist Kant im **Definiren!** die gute Logik schreibt hierüber vor, daß man jederzeit einen sichern Grund von der Richtigkeit, Realität, Deutlich- und Vollständigkeit seiner Definition gebe, und dann das Definitum nie anders mehr definiret anwende, oder in einem andern Sinne, als die einmal gegebene Definition lautet. Hr. Kant giebt meist gar keinen Grund an, oder bloß seine schon ohne allen Erfahrungsgrund angenommene Formen der Sinnlichkeit (des Raums und

der Zeit, mit welchen er die Definitionen aller metaphysischen Begriffe verhunzet hat) und seine Denkformen; und ändert die Definition von der nämlichen Sache zu verschiedenen Malen; wie z. B. die Definition vom Verstandesvermögen. Man sehe im Anti-Kant §§. 142. 180. 207.*, item seine Definitionen von sinnlichen Anschauungen §§. 143. 144. §. 217.*, von der Reflexion §§. 222. 225., vom Gefühle §. 262., von der Vernunft §. 236., von Erfahrung und Erfahrungsurtheilen §. 182.*; seine Paralogismen in seinen Postulaten des empirischen Denkens §. 175. S. 357.; nebst einer Menge anderer logischen Unrichtigkeiten, welche ich in den drey Bänden des Anti-Kants gewiß mit vollen Gründen erwiesen habe.

*) Nun alles dieses zeigt mir einmal keinen ausgelernten Meister in der Logik und Metaphysik an, und die erste Veranlassung selbst des Hr. Kants zu dem Gedanken, eine Kritik der reinen Vernunft zu entwerfen, entstund bloß aus einer offenbaren Unwissenheit von der Herleitung der Allgemeinheit abstrakter Begriffe in nothwendigen Sätzen; welche Kant aus der ältesten Logik hätte lernen können; wenn er sie fleißiger zu studiren nicht durch seine Verachtung gegen dieselbe wäre verhindert worden: wie ich in der Schrift Anti-Kant im Kurzen §. 1. von Seite 16. an solches klar genug erwiesen habe.

**) Dieß alles bey dem so großen Lärmen von dem großen und alle Logik und Metaphysik zermalmenden Kant, bey seiner eigenen so dreusten Erklärung über dieses alte Weib (sieh die Vorrede des Anti-Kants I. B.), und endlich die von mir nur gar zu klar erkannte Gefahr, welche der ganzen Religion und Moral hieraus bevorstund, wird mich hinlänglich über die entgegen gemachte herabsetzende Ausdrücke von Hr. Kants Größe im Denken vor allen weisen Männern entschuldigen: ob ich mich schon doch nicht erinnern kann, daß ich denselben geradehin einen „Stümper“ benamset habe. Doch sein System ganz zermalmet zu haben, davon bin ich noch heut zu Tage ganz überzeuget. Hergegen keineswegs bin ich überzeuget, daß der Hr. Prof. Weber meinen Anti-Kant ganz gelesen, verstanden, und sich vertraut gemacht habe; ja selbst, ob so was von meiner schon so alten Logik und Metaphysik gelte, zweifle ich mit gutem Grunde: weil ich Unkenntnisse derselben in seinem „Versuche vor mir sehe.

***) Eben so sehr übereilte sich Hr. Prof. Weber; da er mir in eben der Stelle seines Versuches (S. 96.) zumuthet, ich habe „alle“ Freunde der Philosophie des Kants „zu einem gegen die Religion „und die Staaten verschwornen Klubbe kreirt, der „voll Ränke und unverschämter Bosheit ist rc. rc.“ Er beruft sich auf den „Inbegriff rc. rc.“ Und, da er sogar den Titel des Werkes verfehlet, wo ich so was zum Theile gethan habe (denn er heißt nicht „Inbegriff, sondern kurzer Entwurf rc.“); so sieht man schon, wie unbedacht er den ganzen Text dieser seiner

Stelle

Stelle hinschrieb: da ja auch hier nichts von einem so titulirten „Stümper" zu lesen ist. Man lese nur die Vorrede jenes „kurzen Entwurfes rc." ; und dann wird man schon selbst sehen, welche ich zu so einem dergleichen Klubbe rechne; ohne Zweifel „nicht die „Kantianer allgemein, noch allein;" sondern ich sage nur, daß jener schon sonst notorisch vorhandene Klubbe der Religions- und Staatenfeinde sich vor allen ein Geschäft mache, die kantische, mit ihrer Absicht fürtreflich harmonirende Lehre auszubreiten, und alle Gegner derselben außer Kredit und Kurse zu setzen; und daß sich Manche, sonst Gutmeinende, aber Seichtdenkende dadurch aus Eitelkeit verblenden lassen. Hr. Weber lese zu seiner Ueberzeugung hievon den Schluß des ersten Abschnittes S. 43. des „kurzen Entwurfes." Wollte er aber es läugnen, daß es auch im Deutschlande atheistische Jakobiner Klubbe gebe; so wird ihn die Gießnerische Monatschrift „die neuesten Religions-„begebenheiten" betitelt in einer Menge Stellen überzeugen. Und das im Monate September an. 1792. S. 583. allda recensirte Werk mag schon allein erklecken, ihn darüber zu belehren.

****) Allein ich muß dem Hr. Professor itzt hinwieder gerade Vorwürfe machen. Man sieht wohl, daß sein ganzer „Versuch" auf meinen „kurzen Entwurf" hauptsächliche Ruckſicht hat. Nun habe ich aber in diesem bey allen Sätzen, die ich dem Hr. Kant vorwarf, die Stellen seiner Werke und Seiten genau angewiesen; und Hr. Weber hat von keinem Satze nur von Weitem erwiesen, daß er vom Hr. Kant nicht

behauptet,

behauptet, und nicht in dem Sinne behauptet worden, indem ich denselben ihm aufbürdete. Er hat noch viel weniger erwiesen, daß die von mir gesammelten Sätze (des §. 1. im ersten Abschnitte) die Religion und guten Sitten nicht erschüttern, noch daß die eben allda im §. 2. gesammelten Sätze mit aller gesunden Vernunft streiten. Denn wollte er so was thun, so müßte er ja sich schon in die Tiefen der Spekulation hineinwagen, und die von mir für überzeugend vorgegebenen Gründe meines Anti-Kants widerlegen. Wenigst sollte er beweisen; 1) daß der Glaube von Gottes Daseyn ꝛc. den Hr. Kant, um Religion und Moralität noch vom vollen Umsturze zu retten, statt aller vorigen von ihm umgewühlten Gründe zum alleinigen Hebstocke hingelegt hat, selbst gründlich erwiesen, und von mir nicht für Blenderey und Eitelkeit mit hinreichenden Gründen überwiesen worden sey: 2) daß unerachtet der kantischen Sätze von Unerklärlichkeit und Widersinnigkeit aller Ideen von Moralgesetzen, Pflicht, Freyheit ꝛc., von der Dialektik des spekulativen, und Gründlichkeit des praktischen Vernunftdenkens ꝛc., sein System von diesem frommen Glauben fest stehe; hinreichend sey Moralität zu bewirken, und Religion zu gründen. Ist es nicht schon sehr lächerlich, wenn man, wie es Hr. Weber thut (§§. 192. bis §. 195.) in zweenen nicht vollen Bögen von kleinsten, mit weit gesetztem Drucke wenig angefüllten, Formate über so ein ganzes System diktatorisch ohne auch nur einen einzigen Beweis entscheiden will? Denn alles Uebrige „des Versuches" ist Geschichte, und bloße Erzählung. Uebrigens vergleiche man nur die von mir im „kurzen

„Ent-

„Entwurfe“ vorgetragenen kantischen Sätze mit dem Vortrage der nämlichen Sätze „im Versuche“ des Hr. Weber; als den §. I. n. 1. im K. E. vorgetragenen Satz des Hr. Kants „von der Seele“ des Menschen, und im Versuche §. 186. S. 107. — — Ferner die im K. E. §. I. nn. 6. und 7. stehende bestimmte Erzählung „von der Art, wie Kant die Grundwahr„heiten der Religion umstürze;“ und wie seine Lehre hievon „im Versuche“ §. 191. vom Hr. Weber vorgetragen, und vertheidiget wird. Man lese meine Bestimmung der kantischen Lehre „von der Freyheit“ l. cit. n. 15 S. 23., und stelle sie neben jene des Hr. Webers §. 110. bis §. 114. Und dann urtheile jede gesunde Vernunft, ob Hr. Weber die harten Urtheile über die kantische Lehren nur im mindesten mit Grunde gemildert habe. Aber er will (§. 187.) dem gesunden Menschenverstande über die Grundlagen des menschlichen Erkennens zu urtheilen keine Kompetenz zuerkennen. Gar keine? Auch nicht mit physischer Gewißheit zu urtheilen? — Und dieß so ex tripode? Auch mit der Ausdehnung, daß man ihr geradezu ohne weiteres widersprechen dürfe? — Wohl! nun ist ja der gemeine Menschenverstand, wenn er „praktisch uns Moralgesetze“ vorhält, nicht von höherer Authorität, als wenn er uns „theoretische Na„turgesetze“ angiebt. Hr. Weber antwortet §. 115.: „ohne Moralität wurden wir unsern ganzen innern „Werth verlieren.“ Verlieren wir denn aber nichts von unserm innern Werthe; wenn alle Gründlichkeit unserer Vernunfttheorie nur eitle Blendung ist?

§. IV.

Vollständiger und überzeugender Beweis von der Sophistik des nagelneuen kantischen Beweises von einem bloß natürlichen Moralgesetze der praktischen Vernunft; welches (im Zusammenhange mit dem übrigen kantischen Systeme über die allgemeine Blendung aller bloß theoretischen Vernunft) allen Menschen ohne alle vorläufige theoretische Ueberzeugung vom Daseyn Gottes doch nach einem festen Glauben von diesem Daseyn Gottes und eines künftigen seligen Lebens zu gebiethen hinlänglich, und sogar die beßte Art vor aller anderer bisherigen Philosophie seyn soll, diese Grundwahrheiten aller Religion und Moralität zu begründen, und gegen ihre Gegner zu sichern.

Der Hr. Prof. Weber sagt in seinem **Versuche** §. 214.: „Kant gründete die Wahrheiten „von Freyheit, Unsterblichkeit und dem Daseyn „Gottes neu: er verwies nämlich auf ein un„laugbares Faktum: **Es giebt ein Sittenge**„setz,

„ setz, und deducirte daraus einen von der Ver„nunft gebothenen Glauben an diese tröstliche „Wahrheiten: die menschliche Seele lebt ewig nach „dem Tode des Leibes: — — Es existiret ein „höchstes Wesen, das die Menschenseelen nach „dem Maaße ihrer Tugend beseligen wird, **Gott.**" — — Wohl! und ich sage hinwieder:

§. 33.

1) **Offenbar falsch ist, daß Hr. Kant die Wahrheit von Existenz einer wahren Freyheit auf das Faktum vom Daseyn eines wahren Sittengesetzes gründete.**

Beweis. Kant behauptet in seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten von S. 25. bis S. 36., a) der Begriff von **Pflicht**, und überhaupt **vom sittlichen Werthe der Handlungen des guten Willens**, sey kein Erfahrungsbegriff; sondern alle sittliche Begriffe haben ihren Sitz und Ursprung bloß a priori in der Vernunft; ohne daß sie von einem empirischen, und darum bloß zufälligen Erkenntniß abstrahiret werden können: b) der Begriff von **transcendentaler** (d. i. eigentlicher) **Freyheit** sey ebenfalls gar in keiner Erfahrung zu finden, sondern eine bloß problematische

Vernunftidee (wie der Begriff von einer äußern Sinnenwelt; und der Begriff von Gott); unter welchen sich gar keine Erfahrungsidee subsumiren läßt (l. cit. S. 12. bis S. 115.); ja die Erfahrung widerspreche sogar durchaus diesem Begriffe; als nach welcher alles nothwendig geschieht (l. cit.). Es gehöre nicht zur praktischen, sondern spekulativen Philosophie oder Vernunft, den scheinbaren Widerspruch zu widerlegen, daß wir zugleich durchaus nothwendig, und doch frey in unsern sittlichen Handlungen handeln (l. cit. S. 114.); damit sie der Praktischen freye Bahn schaffe. Denn wenn die spekulative Vernunft so was nicht kann; so sey es ihre Schuld allein; wenn der Fatalist sich in den Besitz seiner Theorie von der durchgängigen Fatalität setze, und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthume verjage (l. cit. S. 115.).

In seiner Kritik der reinen Vernunft 2ter Auflage S. 807. schrieb Hr. Kant zwar wörtlich also: „Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe; welche völlig a priori das „Thun und Lassen eines vernünftigen Wesens „überhaupt bestimmen, und schlechterdings (nicht „bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer „empirischer Zwecke) gebiethen, und also in aller

„Ab-

„ Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kann ich „ mit Rechte voraussetzen, nicht allein, indem ich „ mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Morali- „ sten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden „ Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen „ Gesetz deutlich denken will.“ Man merke hier wohl, daß Hr. Kant nur es annehme, daß es **reine moralische Gesetze**, das ist, **allgemeine nothwendige Sätze** a priori, gebe, welche **allgemein** aussagen, **das soll man thun; jenes soll man unterlassen**: daß aber Kant dieß bloß auf das Kredit oder Ansehen der aufgeklärtesten Moralisten, und auf den gemeinen moralischen Sinne annehme. Wunderlich ist es schon, daß itzt bey Hr. Kant über die Annahme der Moralgesetze das Ansehen aufgeklärter Moralisten und der gemeine moralische Sinn oder die **praktische** Vernunft alles galt; da ihm über die Annahme des Daseyns Gottes das Kredit aller wie immer aufgeklärten Philosophen sowohl, als der **theoretische** gemeine Menschensinn, gar nichts galt.

Allein in seiner **Grundlegung der Metaphysik der Sitten** (S. 48.) behauptet Kant kurzum mit dürren Worten, **es gebe kein Beyspiel in der ganzen innern Erfahrung von so einem kategorisch gebiethenden** (in einze-

len Umständen wirklich verbindenden) **Moralgesetze**. Und hieraus schließt er (S. 52.): **Es sey ganz unausgemachet, ob nicht das, was man Pflicht nennet, ein leerer Begriff sey.** Wer die Sprache des Hr. Kants kennet, der wird es wohl verstehen, was er hiemit sagen wolle. Wie er nämlich in seiner Kritik der reinen Vernunft behauptet, daß alle allgemeine nothwendige Begriffe und Sätze keine objektive Giltigkeit und reelle Wahrheit haben, außer sofern Erfahrungsbegriffe, oder wirkliche Facta, unter sie subsumiret werden mögen, und daß sie im Gegentheile nur ideale und problematische Begriffe bleiben: so scheine es eben noch so unausgemacht, ob nicht auch die angeblichen allgemeinen Moralgesetze der praktischen Vernunft, eben darum, weil (nach seiner Behauptung) gar kein Erfahrungsbeyspiel, oder wirkliches Factum, von wirklicher Existenz eines einzelen Aufboths eines dergleichen Gesetzes in der ganzen innern Erfahrung vorkömmt, nur eben so problematische Begriffe sind, wie jene der spekulativen Vernunft.

Und brauchte es denn noch eine Begründung solcher Wahrheit; vom Daseyn einer wahren Freyheit; wenn so ein Factum von einem, unsern **wirklich freyen** Willen **wirklich verbindenden**, Moralgesetze aus Erfahrung anerkannt wurde? Allein

hören

hören wir nur den Hr. Kant selbsten, wie er die wahre Existenz der Freyheit begründe. Wir werden uns alsdann vielmehr in alles jenes finden können, was Hr. Prof. Weber in seinem Versuche hievon von §. 110. bis §. 114. erzählet.

Nachdem Hr. Kant in seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten auf S. 113. und 114. geschlossen hat, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey, fährt er also fort. „Dieser **Begriff von Nothwendigkeit** wird durch Erfahrung (als reell) bestättiget, und muß unvermeidlich vorausgesetzet werden, wenn Erfahrung, das ist, nach allgemeinen Gesetzen zusammen hängende Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, möglich seyn soll. Daher ist **Freyheit** nur eine Idee der Vernunft, derer objektive Realität an sich zweifelhaft ist: Natur aber ein Verstandsbegriff, der seine Realität an Beyspielen der Erfahrung beweiset, und nothwendig beweisen muß. a) Hieraus entspringt eine Dialektik der Vernunft, da in Ansehung des Willens die ihm beygelegte Freyheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruche zu stehen scheint. b) Bey dieser Wegscheidung findet die Vernunft **in spekulativer Absicht** (das heißt, glaube ich, so viel, als in

„ **Rückſicht auf reelle Wahrheit**) den Weg
„ der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und
„ brauchbarer, als den der Freyheit (d. i. wie ich
„ wieder glaube, nach Kant vielmehr erwieſen,
„ nämlich durch die Erfahrung ſelbſt). c) Doch
„ **in praktiſcher Abſicht** iſt der Fußſteig der
„ Freyheit der einzige, auf welchen es möglich,
„ von ſeiner Vernunft bey unſern Thun und Laſ-
„ ſen Gebrauch zu machen.“ — (Kant ſagt alſo nur bedingt, wenn man von der praktiſchen Vernunft bey ſeinem Thun und Laſſen Gebrauch machen will, ſo müſſe man annehmen, wir ſeyn frey. Anderswo ſagt er es anders, nämlich: wenn man je noch eine Achtung für die Gebothe der praktiſchen Vernunft hat, ſo müſſe man annehmen, daß wir frey ſind. Wer aber keine ſolche Achtung dafür, wer keine moraliſche Geſinnungen hat; warum ſoll er bey allem Abgange von Erfahrung von Freyheit, ja bey der gegenſeitigen Erfahrung, ja bey der Evidenz, von allgemeiner Nothwendigkeit alles deſſen, was in der Welt geſchieht (nach der kantiſchen Aeſthetik) doch eine reelle Freyheit annehmen? Welches Geboth der praktiſchen Vernunft kann wohl erdacht werden, das ihm ſo was gebiethe. Etwa jenes allgemeine Kantiſche: **Thu das, wodurch du würdig wirſt, glückſelig zu ſeyn?**

Wo-

Woher weiß ich denn, daß ich dadurch glückselig zu seyn würdig werde; wenn ich ohne allen Grund glaube, ich sey frey. Alle gute Logik lehret mich ja, und selbst die praktische Vernunft gebieth es mir, nichts für wahr anzunehmen ohne allen Grund.

Doch um den so blendenden Schein dieser sich selbst widersprechenden kantischen Assertionen aufzuheben, und das hier vorkommende Sophisme des Hr. Kants ganz und im hellen Licht einzusehen, ist die von demselben gebrauchte **Abtheilung der Freyheit in die transcendentale und praktische** (Kritik d. r. V. S. 801. im **Versuche** rc. des Hr. Weber §. 110.) wohl zu bemerken. **Die transcendentale Freyheit** erklärt er für ein Vermögen eine Handlung von selbst anzufangen, und mithin als unabhängig vom Naturgesetze der Kaussalität (welches die von ihm bestimmte Handlungen nothwendig machet) zu handeln. Diese ist ihm eine bloße Vernunftidee, weil nirgend davon Erfahrung existiret; folglich ein problematischer Begriff, den niemand beweisen, aber auch niemand widerlegen kann. **Die praktische Freyheit** ist ihm die Unabhängigkeit der Willkur (durch diese versteht er offenbar nichts als die Willenshandlung, und abstrahirt von dem, ob sie transcendentale Freyheit enthalte) von der Nöthigung durch Antriebe der

Sinnlichkeit, und das Vermögen durch Bewegursachen (oder durch die Vorstellungen des Gesetzes) bestimmt zu werden, welche nur von der praktischen Vernunft vorgestellet werden. (Ich hätte gewunschen, Hr. Prof. Weber hätte die ganze Erklärungen des Hr. Kants von dieser zweyfachen Freyheit §. cit. angesetzet), **daß wir die praktische Freyheit besitzen** (sagt Kant l. cit.), **lehrt uns selbst die Erfahrung**: weil wir ein Vermögen haben die Eindrücke und Reize der Sinnlichkeit auf unser sinnliches Begehrungsvermögen durch Gegenvorstellungen zu überwinden, welche nur der reinen Vernunft eigen sind. **Diese Erfahrung**, sagt Hr. Kant, **kleckt uns schon, und die Frage von der transcendentalen Freyheit geht das praktische Interesse der reinen Vernunft gar nichts an.**

*) Man bemerke hier wohl, daß Hr. Kant durch „die praktische Freyheit" nichts weniger als eine wahre von aller Nothwendigkeit freye Freyheit verstehe. Denn von dieser, welche gerad eben deswegen „transcendental" von ihm genannt wird, erkennt er schlechthin keine Erfahrung. „Die praktische Freyheit" besteht nach Hr. Kant bloß in der Freyheit oder Unabhängigkeit von der Röthigung, welche durch Vorstellungen der Sinnlichkeit geschähe, und im Vermögen durch Vernunftvorstellungen bestimmt zu werden. Von so einer

Frey-

Freyheit giebt uns auch nach Hr. Kant sicher unsere innerste Erfahrung Zeugniß. Aber ob die wirkliche Bestimmung der Handlungen durch Vernunftvorstellungen nicht selbst auch mit absoluter Nothwendigkeit, oder durch Naturgesetze der Kaussalität, „von der Vernunft" geschähe, davon abstrahirt Hr. Kant. Die Bestimmung der Willenshandlungen durch Vernunftvorstellungen (d. i. selbst die praktische Freyheit des Hr. Kants) ist aber doch eben so sicher selbst eine Erscheinung des innern Sinnes unter der Form einer Zeitfolge. Sie kann also eben so, wie die Erscheinungen des äußern Sinnes, der Naturkaussalität unterworfen seyn. Vom Daseyn einer Seelensubstanz, oder substanziellen Vernunftwesen, oder wirksamen Vernunftprincip, haben wir aber „nach Hr. Kant" ganz keine Erfahrung. Nun frage ich, wie denn jener Schluß entsteht, den Hr. Weber nach dem Hr. Kant („im „Versuche ꝛc." §. 111.) macht: „Nun ist aber „die Vernunft keine Erscheinung: also die Bestimmbarkeit des Willens durch das Vernunftgeboth keine „Kaussalität (durch Naturgesetze): die von Erscheinungen abhängt: folglich ist das transcendente Substrat derselben, die Seele, eine freye Ursache." Sicher wäre dieser Schluß nur ein Werk der spekulativen Vernunft, und er gälte doch nur für eine bloß praktische Freyheit der Seele nach dem Sinne der kantischen Erklärung. Gälte er aber auch nur so in einem Verstande für reelle Wahrheit; so gestund man ja der spekulativen Vernunft, da sie aus einer bloßen Erscheinung von vernünftigen Willenshandlungen auf das Daseyn einer Vernunftsubstanz schloße, schon eine konstitutive Denkart zu.

**)

**) Man bemerke ferner, wie Hr. Kant und seine Anhänger itzt „die Moralität“ der Willenshandlungen erklären. „Im Versuche ꝛc.“ §. 101. heißt es: „Die Handlung ist moralisch,“ wenn ihr Bestimmungsgrund die Vorstellung des Gesetzes ist. Aus dieser Erklärung schließt Hr. Weber nach Kant §. 112.: „Die Freyheit sey eine nothwendige Bedingung der „Moralität, und Moralität werde von der praktischen Vernunft unverbrüchlich“ (d. i. absolut, unbedingt) „gebothen.“ Sicher giltet auch dieß alles nach dem kantischen Systeme nur von der „praktischen Freyheit;“ wie diese vom Kant erkläret wird. Und nun möchte ich erkläret wissen; wie denn aus diesen Vordersätzen der Schluß sich ergiebt, den der Hr. Prof. Weber §. cit. darauszieht: „Wir sind also dar„aus, daß die („praktische“) Freyheit die noth„wendige Bedingung zur Moralität, und diese ein „unverbrüchlich Geboth der praktischen Vernunft ist, „a) unwidersprechlich berechtiget, die transcendentale „Freyheit für wirklich anzunehmen; b) besonders da „diese (transcendentale Freyheit) mit der Naturnoth„wendigkeit in keinem Widerstreite steht, c) und die „spekulative Vernunft gegen die Möglichkeit derselben „nichts Gründliches einzuwenden hat.“ Wer sieht den Schluß ein von a.? Wer muß sich als Philosoph nicht über den Satz b. verwundern; da ja nach aller Philosophie die Naturnothwendigkeit der transcendentalen Freyheit widerspricht; als welche geradezu eine Negation aller Naturnothwendigkeit in ihrem Begriffe enthält? Welcher katholischer Theolog muß den Hr. Professor der Philosophie zu Dillingen nicht an

den für ketzerisch erklärten 3ten Satz des Jansenius erinnern; in welchem man ebenfalls behaupten wollte, die Naturnothwendigkeit könne mit Moralität in dem wirklichen Standpunkte bestehen, in dem wir Menschen itzt unter den Reizen der Sinnlichkeit uns befinden. Bey dem Satze c. aber wird man noch erinnern können, daß man wenigst gegen die Vereinigung der praktischen Freyheit des Hr. Kants mit der transcendentalen Freyheit in einer vernünftigen Willenshandlung, wofern seine Grundsätze gälten, gerad eben so viel einzuwenden habe, als gegen die transcendentale Freyheit selbsten. Da nun aber nicht bloß eine praktische Freyheit (nach dem kantischen Begriffe von dieser) sondern eine wahre transcendentale Freyheit zu jeder Moralität eine absolute Bedingung ist, und dieß nach aller Philosophie der aufgeklärtesten Morallehrer sowohl, als nach dem sittlichen Urtheile eines jeden gemeinen Menschen; so folgt unwidersprechlich, daß, wenn die transcendentale (das ist, die allein wahre) Freyheit noch ein Problem ist, auch „Moralität und Moralgesetz“ nur problematische Ideen sind, und es ist aus Erfahrung nur so viel gewiß, daß es durch Vernunftvorstellungen bestimmte (nach dem Sinne des Hr. Kants „praktisch freye“) Handlungen gebe; von welchen es stäts ein Problem bleibt, ob sie „wahrhaft moralisch,“ das ist, transcendental frey, sind. Und wirklich diese Art „von Problem einer wahren Moralität“ gesteht Hr. Kant selbst bis ans Ende seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten nur gar zu redlich ein; da er bekennet, daß es stäts ein Problem sey; ob nicht „Pflicht, und Moralität, oder sittlicher Werth der

„ver-

„ vernünftigen Willenshandlungen, “ objektiv leere Vernunftideen sind. Nun sind aber wahre Moralgesetze nur diejenigen, welche mit Beybelassung wahrer (transcendentaler) Freyheit den Willen zu guten Handlungen verbinden. Hr. Kant läugnet selbst so ein Faktum.

Wenn aber dem also ist, wie stehts denn mit dem ersten Fundamentalsatze, auf welchen der Hr. Kant die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, vom Daseyn Gottes und eines künftigen seligen Lebens, begründet und sicheret? Wie fest steht der erste kantische Satz: „ Es giebt wirklich solche reine moralische „ Gesetze a priori, welche schlechthin das Thun und „ Lassen eines vernünftigen Wesens bestimmen, und „ absolut gebiethen. “ Wenn „ eigentliche Freyheit, „ Moralität und Pflicht, “ das ist, „ eigentliches Mo„ ralgesetz, “ problematische Vernunftideen sind; von denen es unerweislich ist, ob ihnen objektive Realität zukomme, oder nicht; so bleibt es eben auch so ein Problem, ob unsere sogenannten „ Moralgesetze “ nicht eben sowohl eine bloße „ Naturkaussalität “ enthalten, und folglich bloße „ Naturgesetze für vernünftige „ Wesen sind; “ wie die Gesetze anderer Erscheinungen des äußern Sinnes. Längst lehrten ja die Leibnizianer alle, daß bald die sinnlichen Triebe, bald die Vernunftsbewegursachen, je nachdem die einen oder die andern in ihrem gleichzeitigen Zusammenstoße stärker wären, unsere Willenshandlungen mit eben so vorherdringender Nothwendigkeit bestimmen; wie die Naturbegebenheiten nach Naturgesetzen aufeinander folgen. Auch diese Philosophen ließen keine andere, als bloß jene kantische praktische Freyheit ohne alle transcenden-

tale Freyheit, zu. Aber denn giebt es weder wahre Moralität, noch einen sittlichen Werth, noch Würde, in unsern auch wie immer guten und dem Vernunft-naturgesetze angemessenen Willenshandlungen, und der vernünftig beßte Mensch ist eben so wenig eines Lohnes von Glückseligkeit würdig, als der böseste vernunftwidrig handelnde Mensch eine eigentliche Strafe verdienet. Und nun sage man mir, ob und wie denn Hr. Kant noch auf so einen armselig sandichten Grund seinen Glauben vom Daseyn einer künftigen Seligkeit, und eines den Frommen selig zu machen fähigen und bereitwilligen Wesens so fest gegründet, und gegen alle Anfälle gesicheret habe; von dem man doch noch erst fragen könnte, ob selbes eben auch nothwendig ein unendlich vollkommenes Wesen, ein „Gott," seyn müßte: wie Hr. David Hume läugnet, daß von der höchsten Ursache der Welt erwiesen werden möge, daß selbe ein wahrer unendlich vollkommener Gott seyn müsse. O welche elende Begründung und Sicherung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität! und doch gerade diese ist die eigentliche des Hr. Kants. Und von eben dieser schwört Hr. Prof. Weber, daß er ganz überzeugt sey, daß sie die Beßte aus allen sey? Besser als jene des alten Psalmisten, des heiligen Paulus, und aller Kirchentheologen, und bisherigen weltlichen Philosophen ! ! ! ! ! ! ! !

§. 34.

2) Ohne wahres Faktum vom Daseyn eines wahren Moralgesetzes und transcen-

den-

dentaler Freyheit giebt es auch für eine bloß praktische freye Moralität (nach dem Sinne des Hr. Kants) keine wahre moralische Würde glückselig zu seyn, auch in jedem Falle der vollkommensten Vollziehung der Vernunftgebothe. Denn die Würde (oder der Verdienst) der Tugend, Glückseligkeit als eine Folge zum Lohne zu erhalten, besteht bloß in der (transcendentalen, oder) wahren Freyheit der Vollziehung der Vernunftregeln (Gebothe.). Diese verschwindet aber offenbar mit Aufhebung der wahren Freyheit, eben so nämlich, wie der wahre Verdienst einer Strafe mit der wahren Freyheit beym Bösesthun aufhöret. Und so fällt wiederum ein Hauptstück vom Grunde weg, auf welchen Kant die Wahrheit von einer künftigen Glückseligkeit in einem andern Leben, und vom Daseyn Gottes, bauete.

*) Hr. Kant selbst erkläret diese „Würde der „Sittlichkeit“ in seiner Grundlegung rc. (S. 77.) dadurch, daß diese die Bedingung ausmachet, unter welcher ein vernünftiges Wesen allein Zweck an sich selbst selbst seyn kann. Klärer heißt dieß, glaube ich, so viel: die Würde der Sittlichkeit besteht in einem ihr innern so absoluten Werthe, daß sie ein absolut letzter Endzweck seyn mag, den man vernünftig wegen sich selbsten verlangen kann, ohne ihn weiter als ein blo-

ßes

ßes Mittel zu einem andern entfernten Endzwecke zu ordnen, aus dessen Absicht man ihn erst sich gefallen lasse. Natur- und Kunstwerke, wie Hr. Kant ganz recht sagt, haben nur einen bedingten und relativen Werth. Sofern sie nämlich bloß als Mittel brauchbar sind zu einem von ihnen verschiedenen Zwecke; so haben sie nur einen wirklichen Werth; wenn dieser Zweck vorhin in einem wirklichen Werth bey uns ist. Und nach Proportion, daß dieser Zweck großen oder kleinen Werth hat, und sofern sie sehr gute, oder nur mittelmäßige Mittel dazu sind, haben sie einen großen, oder nur geringen, Werth. Nur Tugend und Moralität hat einen innern, unbedingten (absoluten), und höhern Werth, als alles Uebrige, was Natur, Kunst, und welche immer Art von Talenten in sich enthalten, dem nichts von diesen gleich kommen, oder gleich viel gelten kann.

**) Allein, wenn wir von der Tugend die volle wahre Freyheit, und folglich die eigentliche Moralität, absöndern, und eine, im kantischen Sinne nur praktisch freye, Tugend annehmen; so verschwindt ja alle eigentlich moralische Würde derselben, oder „der Verdienst" die volle Glückseligkeit „zum Lohne" zu erhalten; und sie ist mehr nicht als eine höhere Art von so einer bloß physischen oder natürlichen Vollkommenheit des Menschen, dergleichen die übrigen erworbenen Künsten oder Naturtalente sind. Und dann ist ja die, auch ohne wahre Moralität und Verdienst wie immer erhaltene, volle Glückseligkeit ein Endzweck von weit größerm absoluten innern Werthe, oder Würde, als

so

so eine wie immer große, nur praktisch freye, Tugend nach kantischem Begriffe: weil diese denn ein bloßes physisches Mittel zu solcher Glückseligkeit ist. Und eben so eine Tugend verliert dann allen wirklichen Werth, sobald sie aufhört ein wirklich taugliches Mittel zur eben derselben Glückseligkeit zu seyn. Denn gerad eben daher kam es, daß Hr. Kant nach seinem eigenen offenherzigsten Eingeständnisse sich die wahre absolute Erheblichkeit dieses innern Werthes, oder der Würde, der Tugend und Moralität nicht zu erklären im Stande wäre; und deswegen bekennen mußte, wie es ihm ganz unbegreiflich sey, daß Jemand an derselben Würde ein großes Interesse nehmen möge (Anti-Kant III. B. §§. 110 111. Nach allem tiefsinnigsten Nachsinnen läßt er sie in dem bestehen, daß der moralische Mensch im Bezuge auf die Gesetze der Vernunft sich als wenigst unter der (problematischen) Idee der Freyheit unabhängig von der äußern Verstandeswelt, und nach eigenen sich selbsten thätig gegebenen Gesetzen wirkendes intellektuelles Wesen und Principium ansieht, hergegen im Bezuge auf die bloß passiv recipirte, das ist, von der äußern Körperwelt mittelst der Sinnlichkeit, oder ihrer bloß passiven Erscheinungen, ihm auferlegten Naturgesetze, als abhängig fremden Gesetzen sklavisch unterworfen, und als ein bloß leidendes Wesen: wo denn die Würde des vernünftigen Wesens in der ersten Betrachtung, und die Erniedrigung eben desselben in der zweyten, selbst unsere Eigenliebe so dringend auffodert, uns selbst vielmehr für das Gesetz unserer eigenen Vernunft durch Unterwerfung gegen dasselbe zu erklären; daß

wir

wir im Gegentheile uns selbst erniedrigen, wenn wir freywillig von der äußern Verstandeswelt Gesetze annehmen, und uns von diesen meistern lassen (l. cit. 111. lit. e. 113.). — — Nun aber wer sieht es nicht, daß hier bey aller dieser Erklärung Hr. Kant nur „eine physische," nicht moralische, „Würde" erkläret; wozu er wenigst keiner Realität jener bloßen Vernunftidee von transcendentaler Freyheit vonnöthen hat; unter welcher sein moralischer Mensch unabhängig von den Gesetzen der Sinnlichkeit handelt. Daher kam es auch, daß Kant (S. 801. seq. seiner Kritik) behauptete: „die Frage von der transcendentalen Frey„heit gehe das praktische Interesse der reinen Vernunft „gar nichts an."

**) Man merke hier wieder die Inkonsequenz der ganzen Denkart des Hr. Kant; wie er, nachdem er die spekulative Vernunft des Menschen für dialektisch erkläret, und folglich weit unter die Sinnlichkeit herabgesetzet hat; als welche, ob schon wenige, doch lauter reelle Wahrheit durch die Erfahrung dem Verstande zu denken, und dem sinnlichen Begehren zu genießen vorlegt; itzt auf einmal den Urtheilen der praktischen Vernunft volle objektive Giltigkeit ohne besondern ihnen eigenen Grund beyleget, und die diesen angemessene Willenshandlungen, weit über jene des sinnlichen Begehrungsvermögens an „Würde" erhebt; ob er schon offenherzig bekennet, daß man von den Urtheilen der praktischen Vernunft es eben so wenig erweisen könne, daß sie wahr sind, als von den Ideen der spekulativen. Da er aber zuletzt all dieses selbst wohl einsah; bekannte er aufrichtig, es nicht einzusehen, wie gerad eben „diese

„ bloße Idee von Würde der Moralität, “ als selbst eine bloße spekulative Vernunftidee, eine so thätige Verbindungskraft zur Vollziehung der Gesetzen der praktischen Vernunft in sich haben möge, daß Jemand gegen die Reize der Sinnlichkeit sich denselben unterwerfe: weil nämlich so eine bloß physische Würde einer wirklich unmoralischen Tugend, ohne daß sie ein Mittel zu einem absoluten Werth habenden Zweck ist, selbst keinen absoluten innern Werth hat. Und wo ist denn hernach jenes kraftvolle „ Du sollst?“

§. 35.

3) Nach dem System des Hr. Kants wäre also die kategorische Verbindungskraft der moralischen Gesetze in der dadurch allein als absoluter Zweck zu erreichenden **Würde eines vernünftigen Wesens**, und die im Gegentheile aus der freywilligen Unterwerfung unter die Gesetze der Sinnlichkeit erfolgende Erniedrigung. Da nun aber dieser Zweck an sich selbst nach dem Eingeständnisse des Hr. Kants noch viel zu wenig Verbindungskraft hat, als daß auch ein wie immer vernünftiges Wesen in der auch wirklichen Erreichung desselben, oder im wirklichen Lustgenuße ab seiner Gegenwart, ruhen kann; ja weil die reinste und richtigste praktische Vernunft ihm sogar gebieth nach der größten möglichen eigenen wahren Glückselig-

keit sowohl, als nach jener aller anderer Menschen, nach allen seinen Kräften zu trachten; unterdessen aber die reinste Tugend bey aller ihrer ohnehin nur physischen Würde auch nur denn erst ein wahres Mittel zum Zwecke der eigenen sowohl als allgemeinen Glückseligkeit in diesem Leben seyn wurde; wenn alle Menschen sie ausübten; im Abgange dessen aber wirklich in diesem Leben nicht nur nicht glückselig machet, sondern meist sogar noch größeres Ungemach zuzieht; so fällt itzt die Anziehungskraft jenes Endzweckes, nämlich der Würde, welche durch die Moralität dem vernünftigen Wesen zugeht, noch weit mehr herab, und das Verhältniß des kategorischen Aufboths der Vernunftgesetze zur Stärke der sinnlichen Reize fällt nächstens in eine Unbedeutenheit zusammen. Itzt kömmt Hr. Kant der Schwachheit dieses letzten Endzweckes aller Moralgesetze mit einem neuen von ihm bloß erdichteten Vernunftgebothe zu Hilfe, welches also heißt: Damit du dich zu dieser Würde eines moralisch vollkommenen Menschen doch noch alles dessen unerachtet erschwingest, und bey selber standhaft erhaltest, sollst du fest glauben, daß auf die wirklich erhaltene Moralität in eben dem Maaße die wahre Glückselig-

keit in einem andern künftigen Leben erfolgen werde; und da dieß nur durch einen wirklich vorhandenen Gott möglich ist, sollst du auch glauben, daß so ein Gott wirklich existire, welcher Macht und Willen habe die volle Glückseligkeit eines künftigen Lebens wirklich mit der Moralität unsers izigen Lebens als einem Lohne ihrer Würde zu verbinden, und eben dadurch allen Moralgesetzen ihre verbindliche Kraft giebt. Und warum soll ich alle diese bloß theoretische Sätze ohne allen theoretischen Beweisgrund so sicher glauben? Weil dieser Glauben das einzige Mittel ist, daß du zur Vollziehung der Moralgesetze jener für sich so unbedeutenden Würde eines moralischen Menschen wegen nachdrucksam genug gereizet werdest; da ohne dieß die moralischen Gesetze zu leeren Hirngespinnsten wurden. Und itzt haben wir schon die ganze neue kantische Gründung der Religion und Moral beysammen.

*) Nun frage ich alle Menschen von gesunder Vernunft, ob sie von so einem moralischen Glaubensgebothe was wissen. Und doch da es ein allgemeines nothwendiges Supplement der Verbindungskraft für alle übrige Moralgesetze seyn soll, sollte dieses allen deutlich bekannt, von allen aufgeklärten Morallehrern behauptet,

hauptet, und jedem Menschen bey jedem sittlichen Urtheile, wenn er sich ein dergleichen Gesetz denket, vor Augen schweben.

**) Ich bemerke aber auch ferner, daß, wenn auch wirklich so ein Moralgesetz vorhanden wäre, so diesen Glauben geböthe, doch gewiß seine Verbindungskraft nicht größer seyn könnte, als selbst jene des Obersten aller Moralgesetze, welches nach der oben schon erklärten moralischen Würde eines Vernunftwesens zu trachten gebiethet. Denn da diese Würde der letzte „Endzweck" aller Moralgesetze, der eben besch ene Glauben aber bloß ein „Mittel" (nicht zur Erreichung der Glückseligkeit selbst, sondern nur) zu jenem selbst keinen absoluten innern, wenigst hinreichenden Werth habenden, Endzwecke aller Moralgesetze wäre; so kann ja keine größere Verbindungskraft in diesem Glaubensgesetze als in jedem andern Moralgesetze erdacht werden, welches zur Erreichung jenes Endzweckes geradezu verbindet. Da nun aber schon oben erwiesen worden, daß die allgemeine Verbindungskraft aller kantischen Moralgesetze in Rücksicht auf ihren allgemeinen letzten Endzweck der Würde eines moralischen Menschen in allen ihren Bestandtheilen äußerst schwach und ohne alles hinlängliches Verhältniß ihres Gewichtes zu den entgegen wirkenden Reizen der Sinnlichkeit sey: wie gering mußte nach dem kantischen Moralsysteme das kategorische Aufboth zu so einem Glauben seyn; wenn es wirklich (gegen das Bewußtseyn selbst aller bisherigen aufgeklärtesten Morallehrer) vorhanden wäre?

§. 36.

Ein eben so witziger, noch mehr tiefsinniger als Kant, insonders aber nicht gar gut moralisch gesinnter Kopf aber wird gegen so ein nie erhörtes moralisches Glaubensgeboth folgende Einwendungen machen.

1) Warum soll ich denn so großes Bedenken haben, die Moralgesetze (oder die in keiner Erfahrung als wirklich verbindend befundenen Moralideen der praktischen Vernunft) für Hirngespinnste, oder objektiv leere Ideen, und ihre Verbindung für problematisch, anzusehen: da die theoretischen Vernunftsätze wirklich als bloße Probleme vom großen Kant erwiesen sind?

2) Existirte wirklich ein höchstes allwissend und mächtigstes Wesen, das als Herr über allen menschlichen Willen so sehr über unsere moralische Würde sich interessirte; warum giebt dasselbe sich uns nicht als Urheber dieser Moralgesetze zu erkennen? Warum läßt selbes uns seinen so ernstlichen Willen nicht geradezu wissen? Erfoderte dieß nicht offenbar seine vollständige Weisheit und Güte? Da nichts von diesem geschieht, schließen wir nicht mit viel mehr Grunde, daß kein solches höchstes Wesen vorhanden sey; und raisonniren wir nicht mit viel

ordent-

ordentlicherer Konsequenz als Hr. Kant; wenn wir fest glauben, die Moralgesetze der praktischen Vernunft seyn eben so objektiv leere Ideen, wie jene theoretische Sätze der spekulativen Vernunft.

*) Ich bitte den Hr. Prof. Weber auf diese Einwürfe eines Kantischen nicht so leichtgläubigen Philosophen klar und deutlich zu antworten. Sage er uns doch: wenn eine physische Welt, welche, so weit nur immer die Erfahrung aller Menschen in 6000 Jahren bisher gehen konnte, ståts fort die nämlichen Naturgesetze pünktlichst befolgte, uns nicht zum Beweise des Daseyns eines höchsten Gesetzgebers der Natur dienet; warum soll uns eine moralische bloß absolut „vielleicht" mögliche Welt (denn auch dieß ist nur Vermuthung in dem Raisonnement des Hr. Kants), wegen den zwar vorhandenen bloß allgemeinen Ideen von Moralgesetzen, welche aber nirgends befolget werden, zum festen Grunde eines gewißen Glaubens vom Daseyn eines Gesetzgebers für dieselbe erklecken; insonders da, wenn die wahre transcendentale Freyheit nicht existiret, vielmehr die ståts ausbleibende Befolgung der Moralgesetze ein Zeichen der Unvermögenheit ihres Urhebers diese Gesetze zu handhaben ist; welche Unvermögenheit viel natürlicher für einen Mangel der vernünftigen Natur, als eines höchsten Urhebers derselben, passiren mag??? — — Und dieß soll nun jene hohe Philosophie seyn, welche jene große und für uns wichtigste Grundwahrheiten fester Gründen, und wider alle Gegner sichern soll, als alle Philosophie der göttlichen Schrift, der bisherigen christlichen Theologen,

und Philosophen !!! — — Hätte Hr. Prof. Weber nicht wenigst die Vordersätze der Kritik der reinen Vernunft des Hr. Kants von dieser Art der Begründung jener Grundwahrheiten der Religion und der Moralität weglassen sollen, um ihr mehr Reinlichkeit von gewißen, von der katholischen Kirche schon feyerlich verworfenen, Irrthümern zu verschaffen? Hätte er nicht „zuerst" die selbst durch Erfahrung erwiesene „wirkliche (transcendentale," von Hr. Kant geläugnete) „Freyheit" behaupten sollen, um das Faktum der vorhandenen wahren Moralgesetze fest zu stellen, welches der Hauptgrund der kantischen Moraltheologie seyn soll? „Zweytens hätte er ja „die" von der praktischen Vernunft allen Menschen vorgeschlagenen „Moralregeln" als Weisheitsregeln über die Mittel die allgemeine Menschenglückseligkeit als letzten Endzweck zu erzielen, eben so wie die übrigen Kunstregeln, obschon von der Erfahrung abstrahirt, „für „allgemein und nothwendig geltend" aus den von mir schon oft vorgebrachten Gründen ansehen, und daraus auf „die wahre Würde eines vollkommenen moralischen Menschen" um so mehr schließen sollen; je weniger Menschen wirklich zu so einen ihres vernünftigen Wesens vorzüglich würdigen Zweck durch Befolgung jener Weisheitsregeln zusammenwirken: weil ja daraus nur mehr Würde und Verdienst selbst wirklich glückselig zu seyn für den entsteht; welcher auch ohne ihm von Seite anderer Menschen entsprechenden gleichen Gegendienst sich bey ganz gleicher Freyheit ganz für die Glückseligkeit aller seiner Mitmenschen auf ganz gleiche Art, wie für seine eigene verwendet hat, und

folg-

folglich, so viel an ihm ist, schon wirklicher freyer Urheber auch allgemeiner Glückseligkeit ist? Denn itzt entsteht erst selbst nach Einsicht aller gesunden Vernunft das feste mit Evidenz gefaßte Urtheil, daß so ein moralisch vollkommener Mensch vollkommen würdig wäre selbst auch gleichen allgemeinen Gegendienst von allen seinen Mitmenschen zur Erreichung seiner wahren Glückseligkeit zu erfahren, und wirklich vollkommen glückselig zu seyn. Ja es leuchtet selbst der gesunden Vernunft ein, daß es ein wahres Absurdum, oder groser Mangel unserer Natur sey; wenn man bey aller Treue gegen die Vernunftregeln der wahren allgemeinen Glückseligkeit bloß aus Bosheit, Nachläßig, oder Dummheit seiner Mitmenschen unglücklich bleibt. Bey solch angenommenen Grundsätzen blieben freylich alle Vordersätze der kantischen Begründung der Grundwahrheiten der Religion und Moralität ganz fest stehen, und es wäre nur noch zu erweisen, wie daraus ein sicher verbindliches Vernunftgeboth folge, das Daseyn eines künftigen glückseligen Lebens und eines göttlichen Urhebers desselben für den vollkommen moralischen Menschen mit aller nöthigen Festigkeit zu glauben. Aber bey der Annahme solcher Vordersätze zu diesem Beweise müßte man nothwendig die ganze kantische Kritik der reinen Vernunft verwerfen. Denn wenn die von Erfahrung abstrahirte Vernunftbegriffe doch allgemein und nothwendig seyn können; so fällt aller Grund von den kantischen sinnlichen Vorstellungsformen des Raums und der Zeit, sammt den intellektuellen Denkformen weg, so wie auch die objektivleeren Vernunftideen; und wenigst die a posteriori geführte Demonstration vom Da-

seyn einer äußern Sinnenwelt, und eines selbstständigen Urhebers derselben, wird vollkommen geltend. Und dann brauchen wir schon den Beweis des Hr. Kants von seinem frommen Glauben nicht mehr.

**) Doch setzen wir noch zum Ueberfluße, daß bey allen diesen Abänderungen und bey einer so neuen Befestigung aller Vordersätze des Beweises des kantischen frommen Glaubens vom Daseyn Gottes, und bey Weglassung der ganzen übrigen Kritik der reinen Vernunft, doch keine feste gerade Demonstration a posteriori vel a priori von der spekulativen Vernunft bis zur Beruhigung eines tiefsinnigern Nachdenkens für das Daseyn Gottes bewirket werden möge; und fragen wir dann; ob sich auch aus den nun weit besser bestärkten Vordersätzen solches kantischen Beweises ein Moralgesetze eines dergleichen festen Glaubens an eine künftige Seligkeit für den moralisch vollkommenen Menschen zum Lohne seines Verdienstes, und an einen Gott, der ihm selbe verschaffen werde, erweisen lasse? „Man sagt“ 1), sonst wurden die doch verbindlichen Moralgesetze bloße Hirngespinnste. „Antwort.“ Nein: denn es blieb doch wahr: alle Menschen sollten sie befolgen, und du allein sollst sie auch im Mangel aller andern befolgen. Nur dieß folgte, daß sie in solchem Falle ganz keine moralische Zwangkraft hätten, insonders im Kontraste mit der raschen Reizungsmacht der sinnlichen Trieben den Willen der Menschen zum Gehorsame zu bewegen; und daß es eben deswegen ein wahres Wunder der Tugend wäre; wenn ein Mensch denselben bey den so allgemeinen Gegenbeyspielen seiner Mitmenschen sich freywillig und standhaft unterwerfen wurde. Ein

Gesetz

Gesetz ohne Zwang verdient den Namen eines Gesetzes nicht. Und nun wo fände sich denn hier eine Art vom Zwange auch bey so einem Glaubensgesetze selbsten? Hr. Kant fodert ja eben deswegen für den letzten Grund so eines Glaubens schon selbst voraus ein großes an der Moralität genommenes Interesse. „Man sagt" 2): Eben darum wäre es um so mehr ungereimt, wenn auch ein so wunderwürdiger Mensch doch nie glückselig wurde, und gerad eben dieses wurde den Moralgesetzen allgemein alle Kraft benehmen. „Antwort." Und nun dieses ganze Absurdum bewies mehr nicht als bloß die Unvollkommenheit und Unvermögenheit der sammentlichen menschlichen Natur; welche zwar den Weg zur Glückseligkeit sich selbst vorzeichnen kann, selbst aber einzeln nicht im Stande ist selbe zu erreichen; wegen der ihr natürlichen Freyheit aber niemal mit voller Einstimmigkeit zugleich diesen Weg mit Standhaftigkeit betretten wird. „Zu dem" sind ja die Moralregeln, sofern sie ohne Erkenntniß eines sie uns durch sein spezielles Geboth selbst gebiethenden höchsten Obern und Gesetzgebers bloß von der natürlichen Vernunft vorgetragen werden, ohnehin mehr nicht als eben solche Kunstregeln, wie andere; nur mit dem Unterschied, daß der künstliche Endzweck anderer Kunstregeln nicht absolut und allgemein erwünschlich oder wirklich gewünschet ist: da hergegen die volle Glückseligkeit ein nothwendiger absolut bezielter Zweck für alle Menschen ist. Dahero besteht die ganze kategorische Verbindungskraft der Moralregeln in diesem Vernunftschluße: du willst absolut glückselig seyn: dazu ist ein nothwendiges Mittel, daß du alle Menschen liebest: also ist es nothwendig, daß

du sie wirklich liebest, und dieses Mittel anwendest. Nur geht dem Untersatze dieser Schlußrede ein zweytes Glied ab, nämlich daß es auch ein schon hinreichendes Mittel zu jenem Zwecke sey, wenn du für dich alle Menschen liebest. „Man sagt vorzüglich mit Hr. Kant“ 3): so ein fester Glaube ist ein allgemein nothwendiges Mittel zuerst zum Zwecke der allgemeinen Moralität, und dann mittelst dieser zur allgemeinen Glückseligkeit der Menschen schon in diesem Leben. Also gebieth uns die nämliche praktische Vernunft den Gebrauch dieses Mittels, welche uns selbst die geraden übrigen Moralregeln zu befolgen auflegt. „Antwort.“ Ich widerspreche so wenig, als Hr. Kant selbst, (NB.) daß bey einem moralisch schon gut gesinnten Menschen, (das ist, bey einem solchen, welcher unerachtet, daß er aus Abgang allgemeiner moralischen Zusammenstimmung anderer Menschen den Endzweck der Glückseligkeit in diesem Leben nie als erreichbar vorsieht, doch den nähern Endzweck der Moralität und der Würde derselben brünstig liebte, verlangte, und folglich für diese sich schon sehr interessirete), die praktische Vernunft, um sich in diesem würdigen Stande zu erhalten, „einriethe,“ daß er wohl thun werde, wenn er zu seiner Aufmunterung fest glaube, es sey ein Gott, der ihn seiner Moralität wegen einst doch noch wirklich glückselig machen werde. Aber ich behaupte auch, daß wegen der viel zu schwachen Anziehungskraft dieses Endzweckes der Moralität für sich allein die wenigsten Menschen sich für sie viel interessiren, und um sie für sich beyzuhalten so einem Rathe der praktischen Vernunft durch Festhalten auf so einem Glauben vom Daseyn eines Gottes und künftiger

ger Seligkeit folgen wurden. Nun aber wie sollte einem, dem der Zweck der Moralität und ihrer Würde schon vorhin nicht viel werth ist, sich viel um dieses obschon zu diesem Zwecke nothwendiges Mittel eines dergleichen Glaubens interessiren? Unmöglich ist es, daß man ein Mittel zu gebrauchen sich mehr angelegen seyn lasse, als man den Zweck selbst wünschet. Da nun aber die Moralität selbst nach dem vorhergehenden Beweise ohne Erkenntniß eines dieselbe schon gebiethenden Gottes sehr schwache Bewegungskraft an sich hat: wie sollte ein schwaches Verlangen nach der moralischen Würde eine große Bestrebung nach so einer Art des Glaubens nachdrucksam genug gebiethen mögen?

§. 37.

Da nun aber bey so schwacher eigener Verbindungskraft aller Moralgesetze gewiß der wenigste Theil der Menschen an der ganzen Moralitätswürde selbsten ein merkliches Interesse nehmen wurden; so gesteht Hr. Kant schon von selbsten ein, daß für solche schon wenig moralisch gesinnte Menschen gar keine Energie so eines Vernunftgesetzes von so einem Glauben an Gott, als künftigen Seligmacher der Tugendhaften, denkbar sey. Er bekennt frey, daß für diese höchstens nur noch eine auf dem Probleme vom Daseyn Gottes gegründete Furcht Platz haben möge; welche Furcht zwar nicht fähig sey Moralität bey ihnen zu bewirken, wohl aber

den ganz unbezäumten Ausbruch böser Gesinnungen zu verhindern. Und nun, wenn wir auch dem Hr. Kant alle Ehre einer neuen Begründung der Grundwahrheiten der Religion und Moralität in Rücksicht auf die überaus wenigen, kraft so eines Systemes moralisch schon gut gesinnten, Menschen zugestehen wurden; so müßten wir ihn ja doch noch im höchsten Grade deswegen verabscheuen; daß er nach seinem eigenen Geständnisse für die böse Menschen, das ist, für den ohne Vergleich weit größern Theil der Menschen, die Grundwahrheiten der Religion und Moralität vollkommen entkräftet, und sie ihnen unglaubbar zu machen sich die äußerste Mühe gegeben habe.

*) Uebrigens, wenn man die äußerst faden Zusätze von „Autonomie" des sich selbst gesetzgeberischen Willens, „das Reich der Zwecke," nebst noch ein und andern gleich verworrenen Einfall und Ausdruck, hinwegnimmt; so hat Hr. Kant in der Hauptsache nur das Moralsystem der alten Stoiker von der sich selbst schon, auch im Abgange aller irdischen Glückseligkeit, ja selbst bey dem stäten aus ihr erfolgenden Unglücke, hinlänglich durch ihre eigene Würde belohnenden Tugend wieder hervorgezogen; welches seit mehr denn zweytausend Jahren schon alle gründliche Philosophen für äußerst unhinreichend tugendhafte Menschen zu machen erkannt haben. Jene verwarfen geradezu alle Freyheit, und stellten dafür ihr allgemeines „Fak-

„ tum " auf. Kant machte ein unbedeutendes Problem daraus. Die Stoiker erkannten doch noch eine körperliche Welt, und eine wahre physische Kenntniß, Verbindung, und physischen Umgang der Menschen miteinander, unter wahren Veränderungen in einer Zeitfolge und Ordnung im Raume. Hr. Kant läugnet alles dieß, oder macht es zu lautern Problemen. Nur um christliche Ohren nicht durch gänzliche Zweifelhaftigmachung aller Religionswahrheiten zu beleidigen, und gegen sich aufzuwecken; zum Theile vielleicht auch, weil er selbst auch die eitle Schwachheit einer zum letzten Hauptendzwecke aller Menschen aufgestellten „ bloßen Vernunftidee von Würde der Tugend " klar einsah; setzte Hr. Kant zu der von Religion gar nichts wissen wollenden Moral der alten Stoiker noch ein erdichtetes Moralgesetz hinzu von einem, zur Bestärkung der Anziehungskraft jenes letzten Endzweckes der Tugendwürde freywillig gefaßten, Glauben vom Daseyn eines Gottes und künftigen seligen Lebens, unerachtet dessen, daß man selbst von „ der Möglichkeit solcher „ Dinge " durch die spekulative Vernunft geradezu sich zu überzeugen auf keine Art fähig sey.

§. 38.

Lasset uns denn itzt die volle Gründe zusammsammeln, und in volles Licht stellen, auf welche Kant die Grundwahrheiten der Religion und Moralität neu gegründet hat.

Der erste Grund ist die Würde eines Menschen, der sich nicht durch Unterwerfung gegen die Naturgesetze der Sinnlichkeit erniedriget, sondern nur die (sogenannten) Moralgesetze seiner eigenen Vernunft, welche diese sich selbst als der allgemeinen vernünftigen Natur angemessen auferlegt, befolget; mittelst welcher er nach dem allgemeinen Urtheile eben dieser praktischen Vernunft verdienet glückselig zu werden; obschon die Erfahrung ihm nicht zuläßt so was jemals in diesem Leben zu hoffen.

*) Dieser Grund für sich allein, sagt Hr. Kant selbst (in der Kritik S. 810. bis S. 814.) „ist „eine bloße Idee der praktischen Vernunft, und kleckt „nicht, daß er Moralität oder Befolgung der Moral„gesetze bewirke; wenn die Vernunft nicht mit dem „moralischen Gesetze, und mit jener Idee, eine wir„kende Ursache verknüpfet, welche dem Verhalten nach „dem Moralgesetze einen unsern höchsten Zwecken ge„nau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem, oder „einem andern Leben bestimmt. Denn ohne einen „Gott und einer von uns itzt nicht sichtbaren, aber ge„hofften Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlich„keit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Verwun„derung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der „Ausübung; weil sie nicht den ganzen Zweck, der ei„nem jeden vernünftigen Wesen natürlich, und durch „eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und „nothwendig ist, erfüllen. Denn dieser Zweck, ganz

„genom-

„ genommen, ist weder Glückseligkeit allein, weder „ Sittlichkeit sammt der bloßen Würdigkeit glückselig zu „ seyn für sich allein; sondern beyde zusammen genom„ men. Die erste ohne die zweyte billigt unsere Ver„ nunft selbst nicht, so sehr auch die Neigung dieselbe „ wünschen mag. Die zweyte ohne der ersten ist kein „ vollständiges Gut, und folglich kein letzter vernünf„ tig beruhigender Zweck. Denn selbst die reinste, „ von aller Partheylichkeit freye Vernunft kann nicht „ anders urtheilen, als daß ein jeder, der sich durch „ vollkommene Sittlichkeit würdig gemacht hat glückse„ lig zu seyn, auch vernünftig und rechtmäßig wün„ sche, wirklich dadurch glückselig geworden zu seyn. — „ Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaaße mit „ der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie „ derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut „ einer, aber freylich nur intelligiblen, Welt aus; „ in welche wir uns nach den Vorschriften der reinen, „ aber praktischen, Vernunft versetzen müssen.“ So raisonniret Kant selbst ganz schön von diesem seinem ersten Grunde der Moralität und Religion, und bekennt frey, daß er allein nicht hinlänglich sey gute moralische Gesinnungen zu bewirken. Wunderlich! es gesteht aber Hr. Kant selbst auch bald hernach (S. 829.), „ daß der Vernunftglaube vom Daseyn Gottes „ sich auf die schon vorausgesetzte gute moralische Ge„ sinnungen gründe; als ohne welche Voraussetzung, „ oder auch im Falle noch einer Gleichgiltigkeit in Rück„ sicht auf Moralität, die Frage vom Daseyn Gottes „ und einer künftigen Belohnung der Tugend mit wirk„ licher Glückseligkeit bloß eine Aufgabe für die Spe-

„ kulation werde, welche nie mit Ueberzeugung aufge- „ löset werden kann.“ Wenn aber dieser erste Grund von aller Moralität nicht hinreichend für sich allein ist Moralität zu bewirken, und ohne schon vorausgesetzte Moralität kein Grund zum Vernunftglauben vorhanden ist, als durch welchen (NB. NB.) selbst erst standhafte Moralität kann und soll gegründet werden; so ist ja für die gesammte Menschheit noch gar kein hinreichender Grund für Moralität, und noch minder für Religion, vorhanden; deren die letztere ohnehin bloß in jenem frommen Glauben nach dem Hr. Kant bestände. Diese Reflexion bleibt unumstößlich wahr; wenn man auch noch gut katholisch eine wahre Freyheit, und eine wahre moralische Würde der Moralität annimmt, und dann doch die ganze übrige Begründungsart der Moralität und Religion mit Kant behauptet. Kurz: wir haben bisher noch gar „ keine „ Begründung der Moralität “ in der kantischen Moraltheologie. Lasset uns denn weiters sehen, wie fest er „ die Religion aus der Moral “ begründet, und ob daraus endlich noch eine so feste Begründung auch „ der Moral “ sich ergebe.

§. 39.

Der zweyte Grund des Hr. Kant für Moral und Religion ist, **daß uns die Idee von der moralischen Würde unausbleiblich auf den Begriff eines einigen allervollkommensten und vernünftigsten Urhebers führet.**

„ Die

„ Die Sinnenwelt (so fährt Hr. Kant von S. 814.
„ an fort): zeigt uns nichts von dergleichen Ver-
„ einigung der beyden Zwecke, der Sittlichkeit
„ und Glückseligkeit; welche doch alle Vernunft
„ erkennt, daß sie wirklich geschehen soll. Sie
„ kann auch auf nichts anderes, als auf die Vor-
„ aussetzung **eines höchsten urspringlichen**
„ **Wesens** gegründet werden; in welchem die
„ selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit
„ einer obersten Ursache ausgerüster, dem noth-
„ wendigen Weltgesetze, welches diese Vereinigung
„ jener beyder Endzwecke der Sittlichkeit und Glück-
„ seligkeit verlanget, den angemessenen Effekt, und
„ mithin auch die für uns verbindende Kraft geben
„ könnte, und dessen einiger oberste Wille alle diese
„ Moralgesetze (eben so wie die Naturgesetze der
„ physischen Welt) in sich befaßte. Denn wie
„ wollten wir unter verschiedenen Willen vollkom-
„ mene Einigkeit der Zwecke finden? Dieser Wille
„ muß **allgewaltig** seyn, damit die ganze Na-
„ tur, und derer Beziehung auf Sittlichkeit in der
„ Welt ihm unterworfen sey; **allwissend**, damit
„ er unmittelbar allem Bedürfnisse nah sey, wel-
„ ches das höchste Weltbeßte erfodert; **ewig**, da-
„ mit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der
„ Natur und Freyheit ermangle, u. s. w.“ Nun

 schließt

schließt Hr. Kant, die praktische Vernunft lege uns ein allgemeines Moralgesetz auf, die Wirklichkeit so eines Begriffes, und das wirkliche Daseyn so eines höchsten Wesens fest zu glauben, und von ihm sicher zu erwarten, daß selbes die Verbindung der Glückseligkeit mit der Moralität einst wirklich bewerkstelligen werde. Und warum soll die Vernunft so einen Glauben an ein höchstes Wesen gebiethen? Weil eines Theils unserer eigenen Würde wegen, und um nicht uns selbst herabzuwürdigen, die Moralgesetze doch sollen gehalten werden; hergegen aber ohne so einem fest gefaßten Glauben von der künftigen Erfolge der Vereinigung der Würde des Moralmenschen mit der wirklichen Glückseligkeit die Moralgesetze, und ihr Endzweck von Würde, allein keine wirksame Verbindlichkeit haben.

Wer sieht hier nicht (was vorher Kant selbst schon bekannte) daß, um diesem neuen Moralgesetze, welches jenen Glauben gebiethen sollte, hinlängliche Verbindungskraft zu geben, schon eine große Moralgesinnung, das ist, ein großes, an der Würde der Moralität genommenes, Interesse und feste Anhänglichkeit an dieselbe vorausgehen müsse? Wovon denn die Idee von solcher Würde wiederum allein der Grund wäre. Da nun aber dieser erste Grund selbst nach dem Geständnisse des Hr. Kants,

dazu

dazu nicht erklecklich ist; wie auf festem Grunde wird denn also dieser Glauben, insonders im Bezuge der gesammten Menschheit, bestehen? Wen die Nothwendigkeit jenes Zweckes wenig interessiret, wird der sich viel über das obschon einzige Mittel desselben Zweckes interessiren? Ja: wenn dieser Glauben auch ein hinlängliches Mittel wäre selbst die wirkliche Vereinigung beyder Zwecke, der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, zu bewirken; denn will ich glauben, daß selbst der noch vorläufig unmoralisch gesinnte Mensch sich selbst diesen Glauben zur herrschenden Maxime zu machen hinreichend verbunden mögen wurde; nicht aber im Gegentheile: weil nur beyde zusammvereinigte Zwecke hinreichende Anziehungskraft auf unsern Willen, auch im Kontraste mit den Gegenreizungen der Sinnlichkeit, haben mögen. Es bleibt also die alleinige Würde eines moralischen Menschen ganz allein der Grund sowohl von diesem neuen Glaubensgesetze, wie von allen übrigen Moralgesetzen; und so wenig sie für sich allein hinlängt Moralität überhaupt zu bewirken; gerad eben so wenig vermag sie für sich allein durch ein neues Vernunftgesetz so einen festen Glauben an Gottes Daseyn werkstellig zu machen. Und so fällt das ganze freylich nagelneue, aber wahrhaft elende, Fundament zusammen, auf welches Kant die

Religion und Moralität soll begründet, und gegen alle Gegner gesichert haben. **Kurz: aller moralische Willen, folglich auch der moralische Glauben von Gott, der auch selbst ein Willensakt wäre, hat im kantischen Moralsysteme keinen andern Grund der Verbindung, als allein die Würde der Menschheit. Alle kantische Moralgesetze sagen nicht mehr, als: Thu das, damit, und weil du deine Würde als Mensch dadurch behauptest. Keines sagt: Thu das, damit, und weil du dadurch der Glückseligkeit würdig, und auch wirklich theilhaftig wirst.** Höchstens sagen sie: thue das, und dann magst du wenigst wünschen, und darfst auch, um dich selbst in deiner guten moralischen Gesinnung zu stärken, es getrost glauben, daß ein Gott und künftige Seligkeit für dich existire. Selbst auch das kantische Vernunftgesetz, welches den Glauben von Gott gebiethen soll, sagt nichts mehr. Die kantischen Gründe dienen also weder für Moralität, noch für Religion, zu einem hinreichenden Grunde. W. z. e. w.

*) Nun nach allem diesen möchte ich doch wissen, wie es möglich, daß noch „eine Ueberzeugung" von dem Platz habe, daß Hr. Kant durch seine nagelneue Philosophie „die Grundwahrheiten der Moral

„und

„ und Religion“ viel besser, als welch immer andere Philosophen vor ihm, „ begründet, und gegen ihre „ Gegner gesichert habe.“ Wird sich wohl Hr. Prof. Weber noch zu schwören getrauen, daß er von so was überzeuget sey? Um hievon überzeuget zu seyn, so mußte er auch wirklich von ganzem Systeme des Hr. Kants überzeuget seyn. Und er wird doch als Theolog wissen, daß die Realität der Zeitfolge, der Anfang der Sinnenwelt in der Zeit, die Existenz derselben außer unsern Ideen, und die wahre transcendente Freyheit der Menschen, sogar Gegenstände des dogmatischen Glaubens und der Offenbarung Gottes sind. Wer dieß allein in Betrachtung zieht; wie soll er es ansehen, daß unerachtet dessen es mehrere katholische Professoren auf Akademien, ja sogar in Mönchsklöstern, giebt, welche das ganze kantische System im vollen Ernste lehren, und vertheidigen? Innigst bedaure ich die jungen Schüler, welche durch solche Lehre, unter dem falschen Scheine, wie man vorgiebt, dem Dogmatisme und Scepticisme in der Religions- und Morallehre ein Ende zu machen, geradezu zum allerausgebreitetsten Scepticismus, ja selbst zur vollen Gleichgiltigkeit über alles, was zur Religion und Moral gehört, als die Unbedeutendsten aus allen Gegenständen unserer Kenntniß, dadurch angeführet werden. Und aus meiner ganz entgegengesetzter Ueberzeugung fodere ich alle katholische Fürsten unsers Deutschlandes auf, so eine gefahrvolleste Lehre reifest untersuchen zu lassen; ehevor man in der ohnehin gefahrvollesten Zeitepoche des Unglaubens ihr einen freyen Kurs gestatte.

Verbesserungen.

Blatt.	Zeile.	anstatt lies.
69.	15.	Vorstellungen -- a). l. Vorstellungen. -- a.) also ꝛc. NB. Der nämliche Fehler kömmt bey b. und c. d. und e. vor; wo immer der Schlußpunkt vorgehen, und der Buchstabe zum folgenden Satze angeschlossen seyn soll.
71.	5.	ihn, l. ihm.
72.	8.	Gründen, l. Gründe.
75.	22.	widersprechen)? l. widersprechen?).
83.	25.	den Satz, l. den folgenden Satz.
91.	24.	oben §. ganz, l. oben §. 32. l. ganz.
124.	10.	andern, l. anderen.
—	13.	äußern, l. äußeren.
126.	22.	eine, l. keine.
127.	1.	Leben den, l. Leben wegen den.
129.	25.	Metaphysischen bloße, l. metaphysischen Beweisen bloße.
131.	Letzte Zeile	cit. jenen, l. cit. an jenem.
145.	7.	das, l. daß
169.	9.	Inhärend, l. Inhärenz.
170.	4.	des Subjekts, l. des Subjekts)
171.	1.	der Zeit, l. der Zeit)
176.	11.	nach einem, l. noch einen.
184.	7.	angesetzet), daß, l. angesetzet). Daß.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stattler, Benedikt,

Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie, und von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden äußersten Schaden für Moral und Religion gegen zween neue Vertheidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld

Landshut 1793

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.654#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11845784-6
VD18 10674705